
יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII
Ps CXIX
169
JOH XVII
17.
ὁ λογος
ὁ σος
αληθεια
εστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ

THEOLOGISCHE

JAHRBÜCHER

IN

VERBINDUNG MIT MEHREREN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN VON

Dr. E. ZELLER,

PRIVATDOCENTEN DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT TÜBINGEN.

VIERTER BAND.

JAHRGANG 1845.

TÜBINGEN,

VERLAG VON LUDWIG FRIEDRICH FUES.

1845.



Inhalt des vierten Jahrgangs.

Erstes Heft.

Zweites Heft.

III. Kürzere Anzeigen.

Drittes Heft.

I. Abhandlungen.

II. Anzeigen.

Viertes Heft.

I. Abhandlungen.

II. Anzeigen.

I.

Abhandlungen.

1.

Ueber die eschatologischen Vorstellungen der neutestamentlichen Schriftsteller.

Ein Beitrag zur Theologie des neuen Testaments.

Von

W. Georgii,

Helfer in Freudenstadt.

Eine umfassende Behandlung der neutestamentlichen Eschatologie hat ihren besondern Werth vor allem insofern, als die eschatologischen Vorstellungen einer neutestamentlichen Schrift bei der geschichtlichen Würdigung derselben immer ein Hauptmoment bilden werden, und zugleich im Grunde den richtigsten Maassstab abgeben, um zu beurtheilen, in wie weit eine Periode der urchristlichen Zeit, die eine neutestamentliche Schrift vertritt, den christlichen Geist selbstständig dem Judenthum gegenüber in sich ausgebildet hatte. — Unter den Bearbeitungen dieses Gegenstands lagen mir ausser den schätzenswerthen Bemerkungen von Züllig in seiner Erklärung der Offenbarung Johannis noch die gesonderten Abhandlungen von Weizel »urchristliche Unsterblichkeitslehre« Theol. Studien und Kritiken 1836, 3. 4. und Studien der würtembergischen Geistlichkeit IX, 2. und X, 1., und von Dr. Kern »die christliche Eschatologie« Tübinger theol. Zeitschrift 1840, 3. vor. Beide Abhandlungen schienen mir dem Gegenstand nicht vollkommen zu

entsprechen, indem in beiden die Forschung zu sehr in dem Interesse geschieht, ein Uebereinstimmendes zu finden, da, wo es doch nur mit dem äussersten Zwange sich finden lässt. —

Der Mittelpunkt der neutestamentlichen Eschatologie, von dem alles Uebrige ausgeht, ist die Wiederkunft Christi, *ἡ παρουσία, ἐπιφάνεια, ἀποκάλυψις τοῦ Χριστοῦ.* Auf die Erwartung derselben war in der ersten christlichen Zeit unverkennbar das ganze Leben der Gemeinde gebaut, sie war das innerste Lebenselement für sie, daher sie sich auch durchgängig in den neutestamentlichen Schriften findet. Wie tief dieser Glaube an das siegreiche Wiederkommen des Messias mit dem Innersten des damaligen christlichen Lebens verwachsen war, das wird sich uns gleich bei dem ersten Punkte, der hier besprochen werden muss, zeigen, bei der Frage nämlich nach der Zeit der Parusie. Die Parusie fällt zwar nach der neutestamentlichen Erwartung mit der *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* zusammen, allein gerade dieses Ende der gegenwärtigen Weltperiode verlegt sie nicht in eine unbestimmte Zeitferne, sondern beides, das Ende der Dinge und die dasselbe herbeiführende Parusie, wird der apostolischen Zeit ganz nahe gerückt. Es ergiebt sich dieses aus den unzweideutigsten Aussprüchen. Matth. c. 24. wird die Wiederkunft Christi unverkennbar mit der Zerstörung Jerusalems verbunden und zwar aufs unmittelbarste (v. 15. 29. *εὐθέως*), mit einem Ereigniss also, das ganz noch in den Kreis der apostolischen Zeit hereinfällt. Ja noch weiter geht dieser Bericht in der Zeitbestimmung, indem es geradezu gesagt wird, dass, wenn auch der genauere Zeitpunkt sich nicht bestimmen lasse (v. 36), doch noch das gegenwärtige Geschlecht Zeuge der Parusie sein werde (v. 34), und auch die Jünger selbst werden wenigstens noch die Annäherung dieses Tages erleben (v. 33). Die Relation bei Lukas sagt dasselbe, denn der Zeitraum, welcher hier (21, 24) zwischen die Zerstörung Jerusalems und die Parusie noch hineingeschoben wird, in welchem *Ἱερουσαλὴμ ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν,* kann nicht als bedeutend gedacht worden sein, da v. 32 die Behauptung bei Matth. 24, 34. wiederholt wird. Bestätigt wird dieses in Bezug auf die drei ersten Evangelien durch Matth. 10, 23., denn auch

hier, wie sonst, ist das ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου die solenne Bezeichnung für die Wiederkunft; ebenso durch 16, 27. 28., wo wegen v. 24. unter den τινες die Jünger nicht ausgeschlossen sein können. Ohne die schon vielfach gewürdigten [1]) exegetischen Versuche, dieses Resultat zu beseitigen, auch hier wieder anzuführen, da ihre Mangelhaftigkeit und Falschheit schon zur Genüge sich erwiesen hat, weisen wir hier nur mit Wenigem auf die so beliebte und auch von Kern (a. a. O. S. 8) gegebene Ansicht hin, als ob Christus in diesen Reden über die Parusie neben seinem einstigen sichtbaren Kommen an dem fernen Ende der Dinge noch sein geistiges Wiederkommen in dem geistigen Gericht über die Welt im Auge habe, woher es denn auch rühre, dass scheinbar die Parusie in die unmittelbarste Nähe gerückt werde, weil nämlich Christus auf diese geistige Weise immerdar komme. Diese Auffassung widerspricht geradezu der ganzen Schilderung in diesen Reden, denn die Parusie wird hier nicht als ein durch Jahrtausende hindurch sich entwickelnder geistiger Akt Christi betrachtet, sondern als ein plötzlich eintretendes, ganz momentanes, Allen sichtbares Ereigniss (vgl. Matth. 24, 29. 43. 1 Thessal. 5, 2). Der Grund, den die Vertheidiger dieser Ansicht aus Matth. 24, 14. entnehmen, reicht nicht aus, denn die hier der Wiederkunft Christi noch vorangestellte allgemeine Verkündigung des Evangeliums ist, wie das Meiste in dieser Schilderung, nur eine Nachbildung alttestamentlicher Erwartung, der nämlich, dass mit der Ankunft des Messias der jüdische Gottesdienst der allgemeine werden würde, bei dem einen aber so wenig als bei dem andern wurde nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Erfüllung gefragt. Wir finden übrigens ähnliche Erwartungen auch sonst im neuen Testament angedeutet (Colosser 1, 23.), vielleicht dass man wunderbare Kräfte dazu mitwirkend sich dachte (vgl. Offenbarung 14, 6. und folg.). — Somit bliebe denn dieses Resultat: nach den drei ersten Evangelien wurde die Parusie, und zwar nicht etwa eine geistige, sondern die letzte sichtbare Wiederkunft Christi am Ende der Dinge als eine ganz nahe erwartet.

---

1) vgl. Strauss Leben Jesu 1. Ausgabe II. S. 341 flgd.

Auch dem vierten Evangelium ist diese Vorstellung nicht fremd (vgl. 16, 16.), womit zusammenhängt, dass auch 1 Joh. 2, 18. die ἐσχάτη ὥρα als bereits eingetreten angegeben wird. Paulus theilt gleichfalls diese Hoffnung, vgl. 1 Thessal. 4, 15. 17., wo er ja für sich selber noch hofft, die Zukunft des Herrn zu erleben, denn letzteres zu läugnen [1]), dazu sind wir durch Nichts in diesen Stellen berechtigt. War es nämlich, wie nicht geläugnet werden kann, allgemeine Erwartung der ersten Gemeinde, dass Christus in Bälde wieder kommen werde, warum sollte denn Paulus diese Ansicht nicht gleichfalls getheilt haben können, und wodurch sollte man nach diesem irgendwie gehindert sein, bei dem nächsten Sinn des ἡμεῖς οἱ ζῶντες, wir, d. h. ihr und ich, die wir jetzt noch leben, gegenüber den bereits Entschlafnen, stehen zu bleiben? Man vergleiche auch 1 Cor. 15, 52. Für die Allgemeinheit dieser Erwartung spricht endlich auch Jakob. 5, 8. 1 Petri 4, 7. Apoc. 22, 20. und nur daraus, dass diese Hoffnung auf eine baldige Wiederkunft Christi tief gewurzelt war in der ersten Gemeinde und bis spät hinab sich erhielt, können wir uns 2 Petri 3, 4. erklären, wo Spötter vorkommen, die gerade diese Hoffnung auf eine baldige Parusie zum Gegenstand ihres Hohnes machten. Woher kam nun diese Hoffnung unter den ersten Christen? Dass Jesus selbst sie in seinen Jüngern erweckte, dafür könnten jene Reden Jesu bei den Synoptikern zu sprechen scheinen, allein die Unächtheit derselben ergiebt sich aus jener bekannten Hindeutung auf Jerusalems Zerstörung, besonders aus der ganz in's Detail des geschichtlichen Erfolges eingehenden Weissagung bei Lukas so deutlich, dass man nicht umhin kann, aus den bei Strauss (a. a. O. S. 358 u. folg.) näher entwickelten Gründen diese Reden nur als Weissagungen *post eventum* zu betrachten. Weizel's Gründe gegen diese Annahme (a. a. O. S. 206) stossen sie nicht um, denn um was es sich hier besonders handelt, die von Weizel gegebene Erklärung der Daniel'schen Stelle, dass der Prophet hier über die ihm subjektiv zunächst vorschwebende Begebenheit (wohl die Entweihung des jüdischen Heilig-

1) vgl. Weizel, Stud. der würtemb. Geistl. IX, 2. S. 150.

thums durch Antiochus) Grösseres sage, als sich in ihr erfüllen konnte, auch als die Ansicht Jesu in dieser Stelle bei Matthäus zu betrachten, heisst zu viel gefordert, indem offenbar diese Daniel'sche Stelle bei Matthäus so angesehen wird, als ob sie ursprünglich und ausschliesslich nur auf die spätere Zerstörung Jerusalems gehe. Hiezu kommt, dass es nach meinem Dafürhalten mit dem sonstigen Wesen Jesu nicht leicht sich vereinigen lässt, wie er sollte gehofft haben, er werde in ganz kurzer Zeit unter ganz andern glänzenden Verhältnissen in den Wolken des Himmels wieder auf die Erde herabkommen. Solche schwärmerische Hoffnungen stünden mit dem sonstigen Wesen Jesu zu wenig in Beziehung. Wir können daher diese Reden Jesu über seine baldige Zukunft nur als ein späteres Erzeugniss ansehen, geschaffen durch die nach seinem Tode allmählig sich bildende Hoffnung seiner ersten Anhänger. Zur Bildung dieser Hoffnung führte aber unwillkührlich das innerste Bedürfniss ihres Glaubens an Jesum als den Messias. Die Ankunft des Messias wurde, wie bekannt ist, von den Zeitgenossen Jesu als ein glänzendes Ereigniss betrachtet, wodurch das Geschick des gedrückten jüdischen Volkes zu seinem Ruhme sich entscheiden würde. Auch die Jünger Jesu theilten diese Hoffnung (Apg. 1, 6.). Je weniger nun die wirkliche Erscheinung Jesu dem entsprach, je mehr im Gegentheil die letzte Katastrophe in seinem Leben jener Hoffnung zuwider war, um so eher lässt sich denken, wie die ersten Anhänger Jesu, denen dieser Gang der Sache ein unbegreiflicher war (Luc. 24, 21.), die vollendete Erfüllung ihrer Messiashoffnungen von einer zweiten siegreichen Ankunft Christi, gleichsam als der Rechtfertigung der ersten, hofften. Dass sie aber diese Wiederkunft Christi so bald schon erwarteten, hievon lag der Grund nicht nur in diesem Bedürfnisse ihres Messiasglaubens, sondern wohl auch in der bedrängten Lage, in der die erste Gemeinde sich befand; ähnlich, wie ja auch in unseren Tagen noch diese Hoffnung auf die sichtbare Wiederkunft Christi besonders in Zeiten äusserer Bedrängniss bei Vielen einen tiefen Anklang gefunden hat. —. Wie sehr durch diese Auffassung die ganze Sache an innerer geschichtlicher Wahrheit gewinnt, das wird sich

uns besonders auch zeigen durch eine Erörterung **der Art und Weise, wie die neutestamentlichen Schriften die Parusie sich denken**, indem es sich hier zeigen wird, wie sie sich zwar an den alttestamentlichen Grundtypus anschliessen, diesen jedoch modificiren, je nachdem es das Bedürfniss des Augenblicks oder die sie berührenden Zeitverhältnisse mit sich brachten. Es finden sich in dieser Hinsicht im neuen Testament drei Lehrtypen, deren allmählige Bildung so ziemlich auch der Abfassungszeit der einzelnen Schriften parallel lauft, der der Apokalypse und des zweiten Thessalonicherbriefs, der der Synoptiker und der Johanneische. — In den anerkannten paulinischen Briefen findet sich nirgends eine detaillirte Schilderung der Parusie, und in der einzigen hieher gehörenden Stelle (1 Thessal. 4, 13. u. f.) wird sie nur in ihrer Beziehung zu den *κοιμηθέντες διὰ τοῦ Ἰησοῦ* und den *ζῶντες ἐν Χριστῷ* aufgefasst. Doch die in dieser Stelle liegenden Andeutungen weisen uns wenigstens darauf hin, dass Paulus, dieser sonst dem Judenthum mit aller Kraft des Geistes entgegenstrebende Apostel, doch in diesem Punkte ebenso judaisirend war, wie z. B. die Apokalypse und die Synoptiker. — Nach der Auferstehung der *νεκροὶ ἐν Χριστῷ* (1 Thessal. 4, 16.) und nach der Verwandlung der *περιλειπόμενοι* (1 Cor. 15, 52.) werden beide dem Herrn in die Luft entgegengerückt, um für immer bei Christus zu sein. Einige, z. B. Weizel, wollen hier eine durch Reflexion bewirkte Umänderung der ursprünglichen judaisirenden Vorstellung finden, indem hier nicht mehr die Erde, sondern die Luft, die Region der Geister, in welche Christus selbst bei der Himmelfahrt sich erhoben, den Schauplatz der Parusie bilde, so dass dann das neue Reich ein überirdisches wäre. Allein ausdrücklich sagt ja Paulus, dieses *ἁρπάζεσθαι εἰς ἀέρα* geschehe nur *εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου,* nicht also, um dort zu bleiben, sondern um Christus, der durch die Luft herab kommt, zu empfangen. Es dient daher nur zur Verherrlichung dieses Siegeszugs Christi; während nach der Apokalypse 19, 14. dem König die *στρατεύματα τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ* folgen, verschönert Paulus die Sache noch, indem er jenen auch die Glaubigen von der Erde aus sich anschliessen lässt. Wie sich

später zeigen wird, hat überhaupt auch sonst die paulinische Eschatologie viel Verwandtes mit der der Apokalypse. — Nach der letztern gehen der Parusie allerlei schreckende Ereignisse vorher, die in der alttestamentlichen Prophetie früher als Vorspiel des Tags des Herrn, später als Vorspiel des eintretenden Messiasreichs vorkommen, die sogenannten Geburtswehen des Messias (ὠδῖνες Matth. 24, 8.) Krieg, Hungersnoth, Seuchen, blutige Verfolgung der Glaubigen, Erdbeben, (Cap. 6.), Hagel, Ereignisse am Himmel (c. 8.), Heuschreckenplagen, Verderben der Menschen durch Kriege (c. 9.) folgen in bestimmten Zwischenräumen auf einander, um die Wiederkunft Christi einzuleiten. Der alttestamentliche Charakter in diesen Schilderungen ist augenfällig, vgl. Jes. 34, 4. (Apoc. 6, 13.) Jerem. 24, 10. Joel 3, 3. 4. 2, 4. In Vielem finden wir auch eine Nachbildung der ägyptischen Plagen. Auch die heilige Stadt bleibt nicht unverschont, sie wird zertreten 42 Monate durch die Heiden, bis sie Busse thut, der Tempel jedoch bleibt (c. 11.). Diese Zeit vor der Parusie ist nach der Apokalypse besonders auch eine Zeit gefahrvoll für die Glaubigen, die verfolgt und verführt werden. Die Feinde derselben, die der Messias bei seiner Ankunft auf Erden bekämpft, werden als drei Thiere dargestellt, von denen cap. 12. das eine vom Himmel auf die Erde geworfen wird, das andere c. 13. und c. 17. aus dem Meere oder dem Abgrunde, und das dritte 13, 11. aus der Erde aufsteigt (vgl. 19, 20. 20, 2.). Gerade an die Erklärung hievon knüpft sich das Eigenthümliche dieser Weissagung. Nach der Erklärung nämlich, die Zeller (theol. Jahrbücher I, 4. S. 684) gegen Züllig mit Gründlichkeit verfochten hat, müssen wir, insofern hiernach die antichristliche Macht, mit deren Ueberwindung das ganze Drama sich schliesst, nicht, wie Züllig glaubt, unter den Juden und in Jerusalem, vielmehr im Heidenthum und in Rom zu suchen ist, den Gesichtspunkt der apokalyptischen Auffassung der Parusie so angeben: die Parusie erscheint hier als der Zeitpunkt, in welchem der Messias das unglaubige Heidenthum in dem für die ersten Christen gefürchtetsten Repräsentanten desselben, dem Christenverfolger Nero, siegreich bezwingt und sodann in Jerusalem, der heiligen Stadt, ein tau-

sendjähriges Reich der Glückseligkeit für die Auserwählten gründet (20, 9.). Das Ganze ist demnach nur eine Uebertragung der jüdischen Messiashoffnung von dem erwarteten Gericht über die Heiden und von der Grösse, zu der Jerusalem dann gelangen sollte (vgl. Joel 3, 16—26.), modificirt durch die Zeitverhältnisse, in denen Johannes bei der Abfassung der Apokalypse lebte. Uebereinstimmend hiemit ist auch die Art, wie nach 19, 11 folg. die Wiederkunft selber erfolgt. Auch hier ist der alttestamentliche Typus unverkennbar. Ebendamit aber bewährt sich auch dieses als die ursprüngliche christliche Vorstellung, wie sie sich bilden musste in einer Zeit, wo das Christenthum erst aus dem Judenthum sich zu entwickeln begann. — Nur eine Nachbildung hievon ist die Schilderung der Wiederkunft Christi im zweiten Thessalonicherbrief 2, 1. u. folg. Nach dieser Stelle geht der Parusie *ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, ὁ ἀντικείμενος* voran. Wie seine Ankunft selbst (v. 9.) nur eine Wirkung des Satan ist, so wird er auch seine Gegenwart auf Erden nur dazu benützen, um einen grossen Abfall zu bewirken. Göttliche Ehre wird er in Anspruch nehmen, und durch lügenhafte Wunder unterstützt (v. 9. 10.) viele verführen. Nur der *κατέχων* steht noch im Wege (v. 7.) übrigens nur auf kurze Zeit, *μυστήριον γὰρ ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας*. Auch hier zeigt die ganz bestimmte Schilderung, dass nur auf geschichtliche Thatsachen reflektirt wird. Ebensowenig aber, als in der Apokalypse, dürfen wir auch hier mit einigen Erklärern die Gegner des wiederkehrenden Messias im Judenthum suchen, denn hiezu würde v. 4. schlechterdings nicht passen, auf römische Kaiser dagegen und zwar auf einen unter den Christen besonders gefürchteten lässt sich alles ganz gut beziehen. Wenn wir dann noch v. 3. das *ἀποκαλυφθῇ* in's Auge fassen, worin unverkennbar das liegt, dass der Feind schon da ist, nur aber noch im Verborgenen lebt, sollten wir denn da nicht an die in der Apokalypse vorkommende Sage von Nero denken dürfen, und bei dem *κατέχων*, der nur kurze Zeit noch das Scepter führt (v. 7.) an Apokal. 17, 10.? Hiefür spricht auch das absichtliche Geheimthun in der ganzen Schilderung (v. 5.). — Anders, als hier und in der Apokalypse, stellt sich

die Sache bei den Synoptikern heraus. Auch sie lassen zwar dieselbigen gewaltigen Erscheinungen der Wiederkunft Christi vorangehen, wie die Apokalypse (vgl. Matth. 24. Luc. 21.), allein die Parusie wird hier zugleich mit der Zerstörung Jerusalems verknüpft, was nach den neuesten Untersuchungen, besonders aber nach Luc. 21, 20. folg. nicht mehr im Ernste kann geläugnet werden. Hier ist also ein ganz anderer Standpunkt. Die Parusie erscheint hier als der Untergang des Judenthums und seines Hauptsitzes, des Tempels zu Jerusalem (Matth. 24, 1. 2.), wozu wohl die indessen eingetretene Katastrophe des jüdischen Staats, sowie vielleicht besondere gespannte Verhältnisse zwischen Juden und Christen, welche in jener Katastrophe nur ein Gericht des wiederkehrenden Meisters über das ungläubige Volk erkennen liessen, die Veranlassung geworden sein mögen. — Die Parusie selbst trägt auch hier dasselbe sinnliche Gewand, wie in der Apokalypse. Je mehr aber der Gegensatz, den das Christenthum zu bekämpfen hatte, aus einem blos äussern zu einem innern im Schoose der Gemeinde selbst befindlichen wurde, desto mehr wurde auch die Parusie in dem letzten Stadium ihrer neutestamentlichen Auffassung in dieser Weise angesehen, bei dem Verfasser des vierten Evangeliums und der johanneischen Briefe. Auch hier (I, 2, 18.) werden der Parusie viele *ἀντίχριστοι* vorausgeschickt, ungefähr wie Matth. 24, 24., allein während sie in der letztern Stelle als jüdische Pseudomessiasse erscheinen, sind sie dagegen in dem johanneischen Briefe solche, die nach v. 19. *ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον, ἀλλ' οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν*, sie sind v. 22. *οἱ ἀρνούμενοι, ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστὸς, οἱ ἀρνούμενοι τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν*. Die Parusie wird also hier in Bezug auf die im Innern der christlichen Gemeinde selbst entstandenen Gegensätze aufgefasst, was erst geschehen konnte, nachdem solche Gegensätze bestimmt sich gebildet hatten, in später Zeit. Mit dem stimmt auch zusammen die Art und Weise, wie hier die Parusie beschrieben wird. Von einem Kommen Christi nach seinem Hingang redet auch das vierte Evangelium mit deutlichen Worten 14, 4. 18. 21. 23. 16, 21. 22.; auffallend aber hiebei muss schon das sein, dass Christus dann von der Welt nicht gesehen werden soll (14, 19. 22.),

auch findet sich hier von einer sinnlichen Schilderung der Parusie nichts. Desshalb dürfen wir aber diese Reden Jesu weder blos auf die Verheissung einer geistigen Gemeinschaft mit den Seinen, noch auch auf sein Kommen nach der Auferstehung beziehen; denn jenes würde nicht zu 14, 3. passen, dieses nicht zu v. 23, wo das ἐλευσόμεθα den Vater und den Sohn in sich begreift, ebensowenig zu v. 18. und zu 16, 22. denn den hier bezeichneten Erfolg hatte die Auferstehung Jesu nicht. Auch das vierte Evangelium kennt also eine Zukunft Christi, die nicht mit der Sendung des Paraklets verwechselt werden darf, da Jesus im vierten Evangelium sich von dem Paraklet auf's bestimmteste unterscheidet, die aber auch kein sinnliches Wiederkommen Christi ist, wie im übrigen neuen Testament; wie Köstlin [1]) richtig bemerkt, »diese Christophanieen sind kein Eintreten Christi in kosmische Verhältnisse, wie seine Fleischwerdung, und machen ihn darum auch der Welt nicht sichtbar, aber sie sind doch etwas Objektives«. — Das Resultat des Bisherigen wäre also: die neutestamentlichen Schrifsteller sprechen entschieden die Hoffnung auf eine nahe Wiederkunft Christi aus, unterscheiden sich aber von einander nicht nur in der Fassung des Begriffs der Parusie, sondern vorzugsweise auch in der geschichtlichen Beziehung, die sie ihr geben. In ersterer Beziehung sind zwar die Meisten (Paulus, die Apokalypse und die Synoptiker) judaisirend, das vierte Evangelium benimmt aber der Parusie ihr sinnliches Gewand und hüllt sie in ein mystisches Dunkel, worin gleichfalls der späte Ursprung dieser Schrift sich herausstellt. In der zweiten Hinsicht finden wir eine stufenweise Fortbildung der Idee der Parusie, bedingt durch die in den einzelnen Epochen der urchristlichen Entwicklung besonders sich geltend machenden geschichtlichen Verhältnisse, sie ist ebenso die Ueberwindung des Heidenthums, als später die Ueberwindung des Judenthums und noch später der christlichen Häresie. Die neutestamentliche Lehre bietet also hier nichts Constantes, sondern gestaltet sich immer wieder verschieden nach den individuellen und temporären Verhältnissen, wie sie denn über-

1) Lehrbegriff des Johannes S. 194.

haupt schon ihre Entstehung nur dem subjektiven Bedürfniss der ersten Christengemeinde verdankt, die, was das wirkliche Auftreten Jesu nicht gegeben hatte, von der Zukunft hoffen zu müssen glaubte. —

Mit der Wiederkunft Christi zunächst verknüpft die neutestamentliche Eschatologie die *ἀνάστασις*, aber auch in diesem Punkte zeigt sich im neuen Testament eine Verschiedenheit der Lehrbegriffe. Auch die jüdische Messiaserwartung betrachtete bekanntlich, vielleicht auf den Grund von sinnbildlichen Ausführungen, wie sie z. B. Ezechiel 37. gegeben sind, den Messias als Todtenerwecker, und es konnte desshalb auch nicht fehlen, dass auch dieses Moment in die christliche Hoffnung von der Parusie, die ja alles in dem ersten Auftreten Jesu unerfüllt Gebliebene nachholen sollte, aufgenommen wurde. Doch auch in der jüdischen Erwartung war eine Getheiltheit der Vorstellung, und in derselbigen Weise finden wir sie nun auch im neuen Testament. Der wohl am meisten verbreiteten Erwartung einer doppelten Auferstehung, zuerst der Gerechten, dann der Ungerechten, schliesst sich die Apokalypse an. Nach dieser wird nämlich der Messias zuerst die in Christo Gestorbenen auferwecken (20, 4. 5.), um sie an seinem Reiche Theil nehmen zu lassen, in welchem der Tod über sie keine Gewalt mehr haben wird, wo sie als *ἱερεῖς τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ* mit ihm herrschen werden (v. 6.). Der Ort, an dem dieses Messiasreich aufgeführt werden soll, ist Jerusalem (v. 9.) und seine Dauer belauft sich auf 1000 Jahre (v. 6.). — Viele Verwandtschaft mit dieser apokalyptischen Auffassung zeigt die Lehre des Apostels Paulus. Auch Paulus nämlich erwartet auf's bestimmteste in unmittelbarer Verbindung mit der Parusie, ja nach 1 Thessal. 4, 16. 17. noch vor der wirklichen Besitznahme der Erde durch den siegreich wiederkehrenden Christus eine Auferweckung, allein, wie sich zeigen wird, nur der Frommen 1 Cor. 15, 22. seq. Diese Hauptstelle enthält den bekannten paulinischen Beweis für die Auferstehung der Todten aus der Auferstehung Christi. Eine ganz unrichtige Auffassung hievon wäre es aber, wollte man mit den ältern Erklärern annehmen, Paulus identificire hier, um seiner Folgerung einen siche-

ren Boden zu schaffen, uns mit Christo als einem Menschen gleich uns, so dass demgemäss aus der Auferstehung Christi eine allgemeine Auferstehung der Menschen folgen würde, denn nirgends fasst der Apostel das Menschliche in Christus abstrakt, am wenigsten wohl bei seiner Auferstehung, so dass dann also, wenn der Sinn dieses Beweises auf eine allgemeine Auferstehung gehen sollte, er nach den sonstigen Principien der paulinischen Lehre nichts beweisen würde, weil in Christus nach den letztern die menschliche Natur immer verbunden ist mit der göttlichen, was wegen der Sünde bei uns in dem Maass nicht Statt findet. Jedoch Paulus selbst belehrt uns unzweideutig über den Sinn seines Beweises v. 20—22. Er parallelisirt hier Christus mit Adam, wie nun aber nach Röm. 5, 12. der Tod über die Nachkommen Adams kam, nur *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον*, so müssen wir annehmen, dass, wenn die Parallele einen Sinn haben soll, auch von Christus die *ζωή* nur auf die *πάντες* übergeht, *ἐφ' ᾧ πιστεύουσι*, wie denn auch das *ἐν* bei *τῷ Χριστῷ* auf eine innere Gemeinschaft hinweist. Deutlich ist jedoch dieses ausgesprochen v. 23. in dem *οἱ τοῦ Χριστοῦ* und näher begründet durch Röm. 8, 11. und 2 Corinth. 5, 5., wo eben das *πνεῦμα* als das Unterpfand der Hoffnung auf eine einstige Auferstehung angegeben ist. Wenn nun aber auch nach dem Bisherigen Paulus die Auferstehung nur als ein Vorrecht der Frommen zu betrachten scheint, was um so mehr zu beachten ist, als dieses gerade in denjenigen Stellen geschieht, wo er mehr beweisend in Beziehung auf die Todtenerweckung verfährt, 1 Cor. 15. und Röm. 8, 11. 2 Corinth. 5, 5., so dürfen wir denn doch auch andere Stellen, in denen er der Auferstehung eine grössere Ausdehnung zu geben scheint, nicht aus dem Auge lassen. Voransteht in dieser Beziehung Apg. 24. 15., wo Paulus den Glauben an eine Auferstehung der Gerechten und der Ungerechten auf's bestimmteste als seine Hoffnung bekennt. Wir hätten also hier ein Zeugniss, wie innig Paulus an diesen Glauben sich angeschlossen, wenn nicht gerade die Gültigkeit dieses Zeugnisses dadurch in Frage gestellt würde, dass eben [1]),

1) Schneckenburger, Zweck der Apg. S. 147 u. folg.

wie überhaupt die Schilderung des Paulus in der Apostelgeschichte, so namentlich auch diese Vertheidigungsreden des Apostels kein reines Bild von ihm und seiner Lehre darbieten, indem die Tendenz, Paulus hier als einen mit dem jüdischen Wesen innig befreundeten Mann erscheinen zu lassen, die geschichtliche Treue zu überwiegen scheint. Insbesondere, was den speciellen Punkt, um den es sich hier handelt, die Lehre von der Auferstehung, betrifft, so wird die bestimmte Versicherung, welche Paulus 24, 15. giebt, wieder in ihrem geschichtlichen Werthe sehr verdächtigt, wenn man damit 23, 6. zusammenhält, indem hier die Hervorhebung dieser Lehre ganz im Lichte der grössten Absichtlichkeit erscheint, nämlich, woran es dem Apostel in seiner Lage vor allem gelegen sein musste, um durch diese Lehre Streit zu erwecken in dem Heerlager seiner Feinde. — Wenn aber auch aus diesen Gründen nicht mit Sicherheit auf diese Stelle in der Apostelgeschichte gebaut werden kann, so scheint denn doch aus der Art und Weise, wie Paulus 2 Corinth. 5, 10. die Allgemeinheit des Gerichts ausspricht, besonders aus dem *τὰ διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἃ ἔπραξεν, εἴτε ἀγαθὸν, εἴτε κακὸν* hervorzugehen, dass Paulus auch eine Auferstehung der Gottlosen setzte, und es gewänne hiedurch wieder jene Stelle in der Apostelgeschichte an Bedeutung. Nahm nun aber Paulus, was freilich nur durch diese einzige Stelle im Corintherbrief sich stützen lässt, wirklich eine Auferstehung der Gerechten und der Ungerechten an, so fragt es sich weiter, in welches Zeitverhältniss setzte er beide? 1 Cor. 15, 23. u. folg. haben wir Andeutungen hierüber. Zuerst, heisst es hier, die Auferstehung Christi, dann seine Wiederkunft und mit dieser die Auferweckung der *οἱ τοῦ Χριστοῦ;* hierauf *τὸ τέλος,* das erst nach der Besiegung der ungöttlichen Mächte eintritt. Paulus lässt also ausdrücklich hier und ebenso 1 Thessal. 4, 16. bei der Parusie selbst nur die Glaubigen auferstehen; nahm er darum auch eine Auferstehung der Ungerechten an, so muss er diese später gesetzt haben, etwa an das Ende des Messiasreichs, was auch darin zu liegen scheint, dass 1 Cor. 15, 26. der Tod der letzte zu überwindende Feind ist. Ein Messiasreich scheint nämlich Paulus ebenso zu kennen, wie die Apokalypse. Von dem

Zeitpunkt nämlich, in welchem bei der eintretenden Parusie die Glaubigen auferstehen und zugleich mit den verwandelten Frommen mit Christus vereinigt werden sollen (1 Thessal. 4, 16.), trennt Paulus noch das Ende (τὸ τέλος), mit dessen Eintritt Christus dem Vater die bisher von ihm geführte Herrschaft übergeben wird. Zwischen beiden Zeitpunkten muss jedoch nach der Ansicht des Apostels ein ziemlicher Zwischenraum sein, denn zwischen der Parusie und dem τέλος muss der Messias noch den grossen Kampf gegen die ungöttlichen Mächte bestehen, der nicht gleich geendet sein kann 1 Corinth. 15, 24. Es ist also zwischen der Parusie und dem τέλος noch eine Zwischenzeit von ziemlicher Dauer, in der Christus selbst noch herrscht v. 25., was offenbar nur ein Messiasreich im Sinn der Apokalypse sein kann, wo die Glaubigen mit Christo sind (1 Thessal. 4, 17.), um am Ende desselben mit ihm die Welt zu richten (1 Cor. 6, 2. vgl. mit 2 Timoth. 2, 12.), und dann mit ihm in das Reich des Vaters überzugehen (1 Cor. 15, 28.). Nur waltet der Unterschied ob, dass, während in der Apokalypse c. 20. der Kampf des Messias an das Ende des tausendjährigen Reichs fällt, bei Paulus dagegen derselbe diese Periode selbst ausfüllt, und dass Paulus die Zeitdauer des messianischen Reichs nicht näher bestimmt. — Anders erscheint die Sache bei den Synoptikern, besonders bei Matthäus. Auffallend ist hier schon das, dass in den beiden Hauptstellen über die Parusie Matth. cap. 24. und 25. die Auferstehung gar nicht erwähnt wird, denn 24, 31. sind offenbar unter den ἐκλεκτοὶ nur die Lebenden verstanden, und 25, 31. schliesst sich an die Parusie unmittelbar das Gericht an (vgl. auch Mark. 13, 27.) und die Berufung hiegegen auf das ἑκάστῳ Matth. 16, 27. hilft nicht viel, denn unter diesem ἑκάστῳ können eben die noch zur Zeit der Parusie Lebenden (v. 28.) gemeint sein. Von Wichtigkeit ist dagegen, dass auch Matthäus den Beweis Jesu für die Auferstehung gegen die Sadducäer liefert (22, 30.), gerade hier aber ist nur eine Auferstehung der Gerechten gefolgert, denen ja allein das ἰσάγγελος zukommen kann, und in Beziehung auf welche allein der Beweis v. 32. eine Bedeutung hat, wie wir denn auch dieses in der Parallele Luc. 20, 35. ganz deutlich ausgesprochen

finden. Hiefür spricht auch Luc. 14, 14., denn wenn es hier nicht um das *δικαίων* zu thun gewesen wäre, so hätte ja auch *νεκρῶν* ebenso leicht gesetzt werden können vgl. 20, 35. In den drei ersten Evangelien ist demnach nur eine Auferstehung der Frommen gelehrt, diese lassen sie dann gleich an der Freude des Himmels Theil nehmen, und nicht erst ein Gericht bestehen, denn ein Gericht über Auferstandene kennen sie nicht. Nach dem Lehrbegriff der drei ersten Evangelien wird also Christus bei seiner Wiederkunft durch seine Engel die noch am Leben befindlichen Auserwählten von allen Orten her sammeln lassen, die bereits verstorbenen Gerechten dagegen auferwecken, worauf dann beide Theil nehmen dürfen an den Freuden des Reiches des Vaters, welches ganz mit den sinnlichen Farben eines jüdischen Messiasreichs geschildert wird (vergl. Matth. 13, 43. 8, 11.), während nach diesem Lehrtypus die gestorbenen Ungerechten im Orkus zu bleiben scheinen, wo wir sie wenigstens unmittelbar nach ihrem Tode finden (vgl. Luc. 16, 23.), denn diejenigen, welche bei Matth. 25, 41. zum Gerichte gelangen, sind, wie sich zeigen wird, ganz andere. Ein Messiasreich zwischen der Parusie und dem Gerichte scheinen die Evangelien nicht zu kennen, denn die Andeutung Luc. 17. 22. von den Tagen des Messias ist zu unbestimmt, als dass irgend etwas Sicheres darauf gebaut werden könnte. — Völlig umgeändert ist die ursprüngliche Lehrweise, wie wir sie in der Apokalypse fanden, bei dem vierten Evangelisten. Fern von allen chiliastischen Hoffnungen lehrt er eine doppelte Auferstehung der Frommen und der Ungerechten zum Leben und zum Gerichte, aber nicht, wie in der Apokalypse, getrennt von einander, sondern in Einen Moment fallend (5, 28 u. folg.). Es würde viel dazu gehören, dieses zu läugnen, und mit Kern (a. a. O. S. 241) zu sagen, Jesus rede nur mit Bezug auf die Volksvorstellung, ohne selbst diese Ansicht zu theilen. Das verbietet uns die bestimmte und nachdrucksvolle Versicherung v. 28. Auch über die Auferstehung der Todten hätten wir daher im neuen Testament drei Lehrweisen, a) die chiliastische von einer getrennten Auferstehung in der Apokalypse und vielleicht bei Paulus, b) die partielle Auferstehung der Frommen

bei den Synoptikern, und c) eine einzige Auferstehung der Guten und Bösen im vierten Evangelium. — Ueber den Begriff der Auferstehung redet nur Paulus ausführlich 1 Cor. 15, 35. u. folg. Sie ist die Wiedervereinigung des Geistes mit dem Leibe, der im Tode der Verwesung anheimgefallen ist. Jedoch ist dieser Auferstehungsleib nach Paulus in mancher Beziehung ein ganz anderer, als dieser irdische, denn dieser verhält sich zu jenem nur wie das Saatkorn zur Aehre, weiter aber nicht, vielmehr schafft die unbegränzte Macht Gottes den Frommen bei der Auferstehung einen unvergänglichen, pneumatischen Körper. Aehnlich ist hier nur Matth. 22, 30. und Luc. 20, 35., ja hier wird die Verschiedenheit beider Körper noch grösser gedacht, denn auch das geschlechtliche Verhältniss soll aufhören. Nach dem Obigen beurtheilt sich dann auch die Annahme Vieler, z. B. Weizels, dass das Stillschweigen über die Auferstehung der Ungerechten in einigen Schriften des neuen Testaments nicht von einer Unbekanntschaft mit derselben herrühre, sondern aus innern Gründen zu erklären sei, wie der gesteigerten Hoffnung der Glaubigen auf die ihre Bemühungen vergeltende Auferstehung zum Leben, welche den Gedanken an die Auferstehung der Gottlosen verdrängte. Solche Gründe reichen da nicht aus, wo der Standpunkt ein ganz verschiedener ist, wie wir gesehen haben. Ueberdiess erreicht auch Weizel mit dem keineswegs das, um was es ihm hiebei zunächst zu thun ist, den Tag des Gerichts zu einem universellen zu machen, denn dieses ist, wie sich bald zeigen wird, auf keinerlei Weise im neuen Testament der Fall.

Mit der Wiederkunft Christi nämlich verbindet die neutestamentliche Lehre von den letzten Dingen auch das messianische Gericht ebenso, wie auch die jüdische Erwartung den Messias als Richter über die Heiden bezeichnete. Ebensowenig aber, als in den bisher entwickelten Punkten, findet sich auch in diesem eine völlige Uebereinstimmung der Lehre im neuen Testament. Nach der Apokalypse fällt das Gericht (20, 11 u. folg.) erst an das Ende des tausendjährigen Reichs, und ist dann auch ein Gericht über Auferstandene (v. 12. 13.). Wer sind aber die, die gerichtet werden? Die Auserwählten nicht,

denn diese haben ja nach v. 6. bereits seit der ersten Auferstehung die Seligkeit, und der Tod berührt sie nicht mehr. Vielmehr ist es das Gericht über den Satan, den *θάνατος* und den *ᾅδης*, welche sammt und sonders in die *λίμνη πυρὸς* geworfen werden. Ihnen folgen aber auch noch andere, da nun aber nach dem Obigen die Glaubigen es nicht sein können, so können es nur Nichtchristen sein und vor allem solche, welche die Heiligen verfolgten (v. 8. 9.), also Heiden, was mit dem sonstigen Standpunkt der Apokalypse gut zusammenstimmt. Wir hätten demnach auch hier wieder nur eine Nachbildung des schon Joel 3, 17. u. folg. angedeuteten Gerichts über die Heiden durch den Messias, an welchem die Freunde des Messias nur als Zuschauer Theil nehmen (vgl. Joel 3, 18. und Apokal. 20, 4.), kein allgemeines Weltgericht, sondern ein ganz particularistisches, wie es sich von dem judaisirenden Charakter der Apokalypse nicht anders erwarten lässt. Bei Paulus ist dieser Punkt etwas unklar. Auf der einen Seite fasst er 2 Cor. 5, 10. das Gericht, von welchem er hier redet, in einer solchen Allgemeinheit, dass er auch die auserwählten Glaubigen nicht davon auszuschliessen scheint, auf der andern Seite aber, wenn wir Stellen vergleichen, wie 1 Thessal. 4, 17., wo gesagt ist, dass die *οἱ τοῦ Χριστοῦ πάντοτε σὺν κυρίῳ ἔσονται,* und wieder 1 Cor. 6, 2., wo es heisst, dass sie selbst die Welt richten werden, möchte man fast glauben, Paulus unterwerfe die Glaubigen nicht mehr dem Gerichte, denn der Richter kann doch nicht selbst wieder der Gerichtete sein. Was nun den Zeitpunkt des Gerichts betrifft, so hängt diess davon ab, ob Paulus das Gericht auch über die verstorbenen und zu diesem Zwecke wieder auferweckten Ungerechten sich erstrecken liess. Ist es nämlich nach dem früher Gesagten nicht unwahrscheinlich, dass Paulus auch eine Auferstehung der Ungerechten annahm, gerade wegen der Ausdehnung, die er dem Gerichte 2 Cor. 5, 10. giebt, (vgl. oben), so scheint daraus das zu folgen, dass er dieses Gericht selbst an das Ende des messianischen Reichs (*τὸ τέλος*) gesetzt habe, da ja bis zu diesem Zeitpunkte nur die *οἱ τοῦ Χριστοῦ* auferstanden sind. Es würde dann den Uebergang bilden zum Reiche des Vaters. Von selbst erledigt

sich von hieraus die Differenz, welche Züllig in dieser Beziehung zwischen Paulus und der Apokalypse darin findet, dass, während die Apokalypse das Gericht erst nach dem Messiasreiche setze, Paulus dagegen 1 Corinth. 15, 24. u. folg. es in die Dauer desselben fallen lasse. Hiezu finde ich keinen Grund vor, denn der Kampf 1 Cor. 15, 24. ist offenbar nicht das Gericht 2 Cor. 5, 10. Abgesehen nämlich davon, dass überhaupt letzteres kein Kampf, sondern eine ruhige, richterliche Entscheidung ist, so sind ja überdiess 1 Cor. 15, 24. die Objekte dieses Kampfes *πᾶσα ἀρχὴ, ἐξουσία καὶ δύναμις*, was, wenn wir Ephes. 6, 12. und Colosser 1, 16. vergleichen, übermenschliche Wesen bezeichnet, ähnlich demnach, wie bei dem in der Apokalypse geschilderten Kampf des Messias am Ende des tausendjährigen Reichs. — Eine andere Vorstellung finden wir bei Matthäus in der Hauptstelle über das Gericht 25, 31. u. folg. Denn 1) lässt er das Gericht unmittelbar auf die Parusie folgen 25, 31. 2) Ist es hier kein Gericht über Auferstandene, sondern nur über die zu dieser Zeit noch Lebenden (Matth. 13, 41. 24, 31.). Wer sind aber die Gerichteten? Gewöhnlich versteht man (vgl. de Wette exeget. Handbuch z. d. St.) unter dem Gericht bei Matthäus ein allgemeines Weltgericht, wie es die kirchliche Lehre von den letzten Dingen annimmt; allein ohne allen Grund, denn wenn auch bei Matth. 13, 43. unter den *δίκαιοι* wegen v. 38. die *υἱοὶ τῆς βασιλείας* begriffen sind, so steht doch in dieser Stelle kein Wort davon, dass auch diese gerichtet werden sollen, vielmehr ist das Gericht hier nur ein Hinausstossen der *πονηροί*. Was aber Matth. 25, 31. u. flg. betrifft, so unterscheidet ja Jesus hier die *ἀδελφοὶ* und die *ἐλάχιστοι* von den *δίκαιοι* und *ἄδικοι* auf's bestimmteste als eine besondere ihm ganz nahe stehende Menschenklasse, sie sind offenbar die *ἐκλεκτοὶ*, die er bei seiner Wiederkunft sammeln lässt (24, 31.) und die nun (25, 31.) um den Richter versammelt zu denken sind, so dass er hinweisen kann auf sie, was in dem sonst ganz bedeutungslosen *τούτων τῶν ἀδελφῶν μου* liegt. Die Glaubigen sind also jedenfalls ausgenommen vom Gerichte selbst, sie sind nur Zeugen desselben. An ein allgemeines Weltgericht ist also auf keine Weise hier zu denken,

vielmehr ergiebt sich aus allem [1]), dass die Gerichteten nur Nichtchristen sind (πάντα ἔθνη v. 32. entsprechend dem hebräischen כָּל־הַגּוֹיִם, die solenne Bezeichnung der Heiden). Auch unter diesen konnte nämlich wohl ein Unterschied gemacht werden zwischen δίκαιοι und ἄδικοι, und wird auch ein solcher hier in der Weise gemacht, dass die δίκαιοι diejenigen Nichtchristen sind, welche Werke der Liebe an den Glaubigen gethan haben, die ἄδικοι dagegen solche, welche die Glaubigen geringschätzten und bedrückten (vgl. cap. 10, 40—42). Auch in dieser Stelle bei Matthäus ist also nur ein Gericht über die Nichtchristen gelehrt, bei welchem Christus nach ihrem Verhalten gegen seine glaubigen Bekenner entscheiden wird, offenbar auch hier nur eine Nachbildung des von den Juden gehofften messianischen Gerichtes nur unter den oben angegebenen Differenzen gegenüber der Apokalypse. — Auch dieses fällt nun bei dem vierten Evangelisten hinweg. Auf der einen Seite nämlich schliesst Christus hier (3, 17. 8, 15. 12, 47.) das Richten ganz von seiner Bestimmung aus, und verheisst den Glaubigen die Freiheit von dem Gerichte (3, 18. 5, 24.), sie haben schon die ζωὴ αἰώνιος und finden sie vollkommen in der Auferstehung (6, 54.). Auf der andern Seite kennt aber auch dieser Evangelist ein einstiges Gericht, aber nur über die πονηροὶ (5, 29.), er denkt jedoch dieses Gericht nicht als einen solennen Gerichtsakt, wie es sonst im neuen Testament der Fall ist, sondern mehr als ein von selbst sich entwickelndes innerliches Gericht. Christus erscheint nicht selbst bei dem Gericht (12, 47), sondern die πονηροὶ sind selbst ihre eigenen Richter (12, 48.), ja sie sind in sich selbst schon zuvor gerichtet. — Aus dem Bisherigen ergiebt sich, wie wenig im neuen Testament die Idee eines allgemeinen Weltgerichts nach Weizel's Annahme begründet ist.

Insofern nun die Entscheidung, welche für die Glaubigen die Parusie, für die Unglaubigen das Gericht herbeiführt, nach den meisten Lehrweisen im neuen Testament auch auf Auferstandene sich erstreckt, so schliesst sich hieran von selbst die Zwischenfrage an, nach dem **Zustand der Ge-**

1) Vgl. Keil in den Analecten I, 177.

storbenen bis zur Auferstehung. Zur Genüge ergiebt sich aus dem Bisherigen, wie, das neue Testament die Parusie als den grossen Entscheidungstag betrachtet: auf sie blicken mit Sehnsucht die abgeschiedenen Glaubenszeugen als auf den Tag der göttlichen Rache (Apoc. 6, 9.), auf sie hoffen die Glaubigen, als auf den Tag des vollendeten Sieges, auf sie vertröstet der Apostel die, die um ihre Verstorbenen trauern (1 Thessal. 4, 16.), mit ihr kommt endlich auch über die Verächter Christi ihr Urtheil. Sie ist nach der Lehre der drei ersten Evangelien die Zeit der Erndte für Alle. Daraus folgt nun aber von selbst, dass die Abgeschiedenen ebensowenig, als die noch zu der Zeit der Parusie Lebenden schon in ihrem vollendeten Zustand sich befinden vor dem Eintritt derselben, sondern in einem Mittelzustande, und die entgegengesetzte Behauptung von Kern (a. a. O. S. 12) müssen wir als dem neutestamentlichen Grundtypus widersprechend ansehen. — Im Allgemeinen nun wird dieser Zustand als ein Schlafen bezeichnet (1 Thess. 4, 14. 1 Cor. 15, 18.), als ein Ruhen von den zeitlichen Beschwerden; Näheres jedoch lässt sich mit Sicherheit über diesen Zustand aus dem neuen Testamente nicht angeben. Nur aus einigen Stellen bei Lukas könnte man mit ziemlicher Berechtigung schliessen, dass dem neuen Testament die jüdische Scheolslehre keineswegs fremd war; Luc. 16, 19—31. 23, 43. Diese beiden Stellen werden gewöhnlich als Zeugnisse gegen die Lehre vom Mittelzustand angeführt, aber mit Unrecht. Denn Luc. 16, 19. u. folg. haben wir gar keinen Grund, mit Strauss (Glaubensl. II. S. 638) anzunehmen, die Vereinigung mit Abraham bezeichne hier nur in jüdischer Form dieselbige Seligkeit, die sonst christlich als Vereinigung mit Christus ausgedrückt werde. Warum sollte denn jene jüdische Form nicht auch der wirkliche Inhalt der Vorstellung des Lukas gewesen sein, da ja doch auch sonst besonders in der Lehre von den letzten Dingen im neuen Testament soviel Verwandtes mit den jüdischen Zeitvorstellungen sich findet? Der Schoos Abrahams ist offenbar dasselbe, was Luc. 23, 43. bei dem rechten Namen genannt wird, das Paradies, und der ᾅδης, der Ort, wo der Reiche sich befindet, ist wohl nichts anderes, als die Geenna,

beides Theile des Scheol, wo die Todten nach der jüdischen Zeitvorstellung bleiben bis auf den Tag der Auferstehung [1]. So wäre also in dieser Stelle nur ein Mittelzustand im Orkus in jüdischer Weise gelehrt, denn das, glaube ich, darf nicht gesagt werden, dass dieser Punkt der Parabel nichts didaktisches enthalte; wenn nämlich auch diese ganze Orkusscene nur zur Einkleidung gehört, so glaube ich doch kaum, dass Bilder gewählt worden wären, denen der Redende fremd gewesen wäre. Doch wir haben ein weiteres Zeugniss, wo diese Einwendung wohl nicht gemacht werden kann, Luc. 23, 43. Auch hier ist unter dem Paradies nur der Ort der Frommen im Scheol zu verstehen, zu einer Abweichung von diesem Wortsinn liegt kein Grund vor. Denn was Strauss (a. a. O. S. 636) hiebei bedenklich findet, dass ja Jesus bei demselben Evangelisten, der jenes Wort an den Mitgekreuzigten berichtet, seine Seele in die Hände seines himmlischen Vaters niederlege (Luc. 23, 43. 46.), wodurch die Lokalität hier ziemlich schwankend werde, erledigt sich einfach, indem der Hingang Jesu in den Scheol und dieses Niederlegen seiner Seele in die Hände seines Vaters wohl kann vereinigt gedacht werden, denn jenes letzte Wort Jesu am Kreuze kann ja auch nur die Bitte enthalten, sein himmlischer Vater möge seine Seele beschützen, möge sie nicht im Orkus lassen [2] (vgl. besonders Apg. 2, 27.), davon aber, dass auch Jesus nach der urchristlichen Vorstellung zur Unterwelt gieng, finden wir ja 1 Petr. 3, 19. 4, 6. deutliche Spuren, nur mit dem Unterschiede, dass er hier statt in's Paradies an den Ort der Unseligen geht, um letzteren das Evangelium zu verkündigen, was jedoch nur als eine spätere Deutung anzusehen ist, herrührend vielleicht von dem, dass man befangen in jüdischen Vorstellungen einen Aufenthalt Jesu in der Unterwelt annehmen zu müssen glaubte, und nun auch diesem eine Bezie-

1) vgl. de Wette exeget. Handb. zu dieser Stelle, wo namentlich, was für diese Stelle sehr bezeichnend ist, angeführt wird, dass nach der herrschenden Meinung im Scheol die Seligen mit den Verdammten sprechen können.

2) Diesen Sinn hat dieses Wort in der alttestamentlichen Stelle, aus der es genommen ist, Psalm 31, 6.

hung zum Erlösungswerk zu geben suchte. Die urchristliche Vorstellung scheint daher der jüdischen Scheolslehre nicht fremd gewesen zu sein, vielleicht dass sie auch Apoc. 6, 9. zu Grunde liegt, nur einige Veränderungen scheint sie erlitten zu haben, wenigstens gegenüber von solchen Vorstellungen, wie sie Psalm 6, 6. angedeutet sind, indem aus 1 Petri 3, 19. sich wenigstens soviel ergiebt, dass den Individuen auch noch in der Unterwelt die Möglichkeit gegeben ist, ihr inneres Leben fortzubilden, denn sonst wäre ja die hier angenommene Verkündigung des Evangeliums eine durchaus zwecklose. Mit Joh. 8, 24. 9, 4. würde freilich dieses sich nicht vereinigen lassen, indem nach dieser Stelle im Tode alle Thätigkeit aufhört, und die Todten bis zur Auferstehung eben in den Gräbern bleiben (5, 28.). — Ein Schwanken übrigens hierüber im neuen Testament lässt sich nicht abläugnen, wenn man Philipp. 1, 21. vergleicht, denn in dem Wunsche, welchen der Apostel hier ausspricht, liegt doch gewiss das, dass er nicht hoffte, durch den Tod erst in einen Mittelzustand zu gelangen, wo ihm die Gemeinschaft mit Christus noch nicht in vollendeter Weise gegeben gewesen wäre, sondern dass er den Tod als den unmittelbaren Uebertritt zu Christus ansah, sonst wäre dieser Wunsch ein unnützer gewesen (vgl. Nitzsch, Syst. der christl. Lehre S. 367). Wir sehen hier eine Fortbildung in der neutestamentlichen Ansicht, die sich entwickelt zu haben scheint, je mehr in späterer Zeit die Hoffnung auf eine baldige Parusie in den Hintergrund getreten ist. Dafür spricht auch Hebr. 12, 23., wo dieselbe Annahme enthalten ist. Es ist also auch hier eine Getheiltheit der Ansichten im neuen Testament ebenso, wie in den bisher behandelten eschatologischen Hauptpunkten, zu finden.

Noch ist der letzte Punkt in der Lehre von den letzten Dingen übrig, die Frage nach dem Zustande der Frommen und der Ungläubigen nach der Parusie. Auch hier zeigt sich im neuen Testament ein Unterschied der Auffassungen, nämlich zwischen einer sinnlichen und einer vergeistigten. Jene finden wir vorzugsweise in der Apokalypse, wo dieser Zustand in durchaus sinnlichen Bildern aufs lebhafteste beschrieben wird. Ein neuer Himmel und eine neue Erde wird

sich einst bilden als Wohnort für die Seligen (21, 1.), ein himmlisches, prächtig geschmücktes Jerusalem wird vom Himmel herniederkommen (v. 10. u. folg. 1.). Vom Stuhle Gottes wird ein Lebenswasser strömen, und ein Baum des Lebens wird grünen daselbst (22, 1. 2.), die Seligen wird darum auch nicht mehr hungern und dürsten (7, 16. 17.), kein Kummer, und auch kein Tod sie je berühren (21, 4.). Die Unseligen dagegen finden ihr Loos in der λίμνη τοῦ πυρὸς (20, 15.). Aehnliche Schilderungen, gleichfalls in jüdischer Weise, geben auch die drei ersten Evangelien (vgl. z. B. Matth. 8, 11. 26, 29. Luc. 13, 28. 29. und mit diesen Stellen Apoc. 19, 9.). Eine reinere Vorstellung findet sich bei Paulus, so sehr auch sonst seine Eschatologie eine judaisirende ist. Nach der Parusie wartet auf die Frommen ein Zustand der Reinheit und Unvergänglichkeit (1 Kor. 15, 43. Röm. 2, 10. 8, 21. 23.), in diesem werden sie dann Gott sehen, wie er ist (1 Kor. 13, 12.); übrigens mischt auch Paulus wieder jüdische Vorstellungen ein (1 Kor. 6, 2. verglichen mit 2 Timoth. 2, 11. u. folg. Matth. 19, 28.). Für die Bösen wirkt das Gericht eine grosse Trübsal und Angst (Röm. 2, 8. 9.). Den reinsten Begriff der Seligkeit der Frommen als einer vollendeten Erkenntniss Gottes und Jesu, als einer ungetrübten Gemeinschaft mit Christus hat Johannes (Evang. 17, 3. 12, 26. 17, 24.), während die Unseligkeit der Gottlosen bei ihm in der Ausschliessung aus jener Gemeinschaft gesucht wird. —

Wichtig ist endlich noch die Frage nach der Dauer dieses Zustandes. Die ewige Dauer desselben ist unzweideutige Lehre des neuen Testaments, gegeben schon durch die ganze Auffassung der Parusie als letzter Entscheidung (θερισμός). In Bezug auf die Frommen ist dieses (vergl. Matth. 25, 46. Joh. 6, 51. Röm. 5, 21. Apoc. 22. 7, 16.) auch von den Auslegern nicht bezweifelt worden; nicht so verhält es sich aber mit der ewigen Dauer der Unseligkeit der Verdammten, die man von vielen Seiten her um jeden Preis aus dem neuen Testament wegzubringen suchte (vgl. Steudel, Glaubensl. S. 464 u. folg. und Kern a. a. O. S. 32). Gewiss aber gehört viel dazu, Apoc. 14, 11. anders zu verstehen, als von ewiger Dauer. Ebenso verhält es sich mit Matth. 25, 46. vgl. mit Mark. 9, 44. Und

was muss man von einer Exegese urtheilen, welche (vgl. Kern a. a. O.) in einem und demselbigen Satze das *αἰώνιος* das einemal auf die Zeit und das anderemal auf die Qualität des Gegenstandes beziehen zu dürfen glaubt (vergl Matth. 25, 46.)? Auch bei Paulus liegt eben dieselbe Vorstellung einer ewigen Dauer der Unseligkeit der Verdammten seiner Darstellung zu Grunde, indem nach Weizels richtiger Bemerkung die gewählten Ausdrücke, wie *ἀπώλεια, φθορὰ, ὄλεθρος* nur an eine ewige Dauer der Strafe denken lassen (vgl. auch 2 Thess. 1, 9. 2 Petri 2, 17.). Matth. 12, 32. stösst dieses Resultat nicht um (vergl. Weizel, Stud. und Krit. 3. S. 607), denn es soll hier nur die absolute Unverzeihlichkeit der Sünde wider den heiligen Geist bezeichnet werden. Von viel grösserer Bedeutung ist die von vielen Seiten her vorgebrachte Einwendung, Paulus lehre eine *ἀποκατάστασις τῶν πάντων*, und könne darum keine ewige Dauer der Strafe der Verdammten annehmen. Die classische Stelle, auf die man hiebei sich bezieht, ist 1 Corinth. 15, 24. u. folg. Allein in dem Sinn, in welchem der Begriff der Wiederbringung aller Dinge seit Origenes gefasst wird, als eine Herstellung *in integrum*, liegt er in dieser Stelle ganz und gar nicht. Wie denkt sich nämlich Paulus das, was mit dem Beginn des Reiches des Vaters geschieht? Nirgends sagt er, dass jene feindlichen von Messias bekämpften Mächte willig ihm sich beugen, vielmehr liegt in dem *καταργεῖν*, wenn man es auch nicht gerade auf eine totale Vernichtung beziehen will, doch immer nur der Begriff des gewaltsamen Unschädlichmachens, der Unterwerfung (vgl. v. 25.), nichts aber von einer sittlichen Umwandlung (v. 55—57.). Daraus ergiebt sich dann aber auch der Sinn des *ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν*, des Losungswortes für die entgegengesetzte Annahme. Die Formel bezeichnet nämlich nach dem ganzen Zusammenhang Gott nur als den Alleinherrscher, denn es kommt ja nur zu Stande durch Unterwerfung von Allem, was vorher irgendwie eine Gewalt neben Gott hatte. Nirgends ist also in dieser Stelle nur eine Andeutung über eine einstige sittliche Umwandlung der Verdammten. — Nicht zu läugnen ist übrigens, dass in der paulinischen Lehre (vgl. 1 Cor. 15, 22. Röm. 5, 18. 11, 25.) hie und da die Allgemeinheit der

Erlösung in einem Umfange ausgesprochen ist, in welchem sie consequenterweise die ewige Dauer der Strafe für die Verdammten aufhebt, desshalb muss man sich aber doch hüten, zu sagen, Paulus habe für sich selbst schon diese Consequenz gezogen, vielmehr ist zu sagen, es finden sich bei Paulus neben der vorherrschend neutestamentlichen Lehre von der ewigen Strafe der Verdammten dunkle, aber noch unentwickelte Grundzüge einer liberaleren Vorstellung, derselbe Gegensatz, welchen wir auch in der paulinischen Lehre von der Erwählung finden. — Damit wäre unsere Untersuchung geschlossen. Das Resultat ist einfach: es findet sich in der apostolischen Zeit ein ganzer Kreis eschatologischer Bestimmungen, derselbe ist aber auf der einen Seite in gar vielen Schilderungen, wie z. B. der Parusie, der Auferstehung und des Gerichts, unverkennbar nur eine Umbildung jüdischer Messiashoffnungen, auf der andern Seite rundet er sich auch nicht einmal zu einem in sich geschlossenen Ganzen ab, indem die einzelnen neutestamentlichen Schriftsteller dieses Ursprüngliche jüdischer Erwartung nach dem bilden, wozu sie die Betrachtung der Zeitverhältnisse, individuelles Bedürfniss, oder der Einfluss, welchen fremde Bildung auf sie übte, hinzog. Ein Uebereinstimmendes, ein gemeinsamer Lehrtypus ist im neuen Testament über die letzten Dinge nirgends gegeben.

2.

Ueber das Wesen der Religion.

Von

dem Herausgeber.

Erster, historisch-kritischer Abschnitt [1]).

Die Untersuchung über das Wesen der Religion gehört in dieser allgemeinen Fassung erst der neueren Zeit an. An Veranlassung zu derselben hatte es zwar auch der älteren nicht gefehlt — gleich die Aufgabe der Apologetik, welche schon in den ersten christlichen Jahrhnnderten so reichlich angebaut worden ist, hätte sich von diesem Punkt aus am Befriedigendsten lösen lassen. Aber das Denken war noch zu überwiegend von dem unmittelbaren praktisch religiösen Interesse beherrscht, und stand dem Inhalt des religiösen Glaubens noch mit zu wenig Freiheit gegenüber, als dass es den Trieb und die Kraft hätte haben können, diesen auf sein allgemeines Princip zurückzuführen, und aus dem allgemeinen Wesen des Geistes zu erklären. Wissen doch selbst die protestantischen Dogmatiker des siebzehnten Jahrhunderts noch so wenig zwischen dem Begriff der Religion und seiner Verwirklichung im Christenthum zu unterscheiden, dass z. B. Quenstedt [2]) statt der Religion im Allgemeinen gleich von vorne herein nur die christliche Religion definirt, und den Ausdruck *religio* nur *improprie et abusive* auch von andern Glaubensweisen gebraucht wissen will.

---

1) Es ist die Absicht des Verf., dieser Abhandlung noch zwei weitere, die mit ihr Ein Ganzes bilden sollen, über die Bedeutung des Positiven in der Religion und über den Begriff der absoluten Religion folgen zu lassen; um indessen nicht Einen Aufsatz durch zu viele Hefte durchzuschleppen, zog er es vor, seinen Stoff unter drei besondere Titel zu vertheilen.

2) Syst. I, 27. vgl. Calov Syst. I, 91 ff. u. A.

Damit es zu jener Untersuchung käme, mussten die zwei Elemente, welche den Früheren noch für unmittelbar identisch gegolten hatten, das allgemeine Wesen der Religion und die bestimmte christliche Religion, in einen Gegensatz gerathen, der in seinem ersten Auftreten der höheren Einigung noch ermangelnd nothwendig bis zum Widerspruch fortgieng. Den Anfang dazu hatte schon die Scholastik durch ihre Unterscheidung der natürlichen und geoffenbarten Theologie gemacht — denn hat auch erst einer der spätern Scholastiker, Raymund von Sabunde, eine eigene *Theologia naturalis* geschrieben, so liegt jene Unterscheidung doch als Gegensatz des philosophischen und des positiv theologischen Elements der ganzen mittelalterlichen Theologie seit Lanfranc und Anselm zu Grunde, und wurde nicht selten auch ausdrücklich ausgesprochen, wie z. B. von Thomas von Aquino, der in der merkwürdigen Einleitung zu seiner *Summa contra gentiles* schon sehr bestimmt zwei Klassen von Wahrheiten unterscheidet, solche, die nur durch Offenbarung, und solche, die auch durch die sich selbst überlassene Vernunft erkannt werden können. Wie aber Thomas nur die ersteren als Glaubenswahrheiten im engern Sinn, die andern nur als *praeambula ad fidem* gelten lassen will, so befand sich die natürliche Theologie der scholastischen Periode überhaupt in derselben Dienstbarkeit unter der positiven, welche die Möglichkeit eines Kampfes mit dieser zum Voraus ausschloss, und auch wo beide in Streit zu gerathen drohten, wie bei der Lehre der sog. Averroisten über die Unsterblichkeit, wurde diesem immer wieder theils durch eventuelle Unterwerfung unter die kirchliche Auktorität, theils durch schroffes Auseinanderhalten der theologischen und philosophischen Sätze vorgebeugt. Erst in der protestantischen und der unter dem Einfluss des Protestantismus stehenden katholischen Kirche kam es wirklich zum Kampf der natürlichen Religion mit der positiven. Theils die Entstehung einer freien Philosophie durch Baco und Cartesius, theils die erweiterte Bekanntschaft mit den nichtchristlichen, namentlich den orientalischen Völkern und Religionen, theils endlich der Ueberdruss an dem geistlosen und fanatischen Gezänke der christlichen Religionspartheien führten seit der Mitte

des siebzehnten Jahrhunderts die Ausbildung und Verbreitung jener Denkweise herbei, welche zuerst als Deismus in England ihren Sitz aufschlug, sofort in Frankreich zum Extrem des Atheismus fortgieng, und schliesslich als Rationalismus in die christliche Glaubenswissenschaft selbst eingeführt fast ein Jahrhundert lang die Seele der deutschen Theologie war. Die Unterscheidung der natürlichen oder Vernunft-Religion als des Höheren und Wesentlicheu von der positiven bildet die gemeinsame Grundlage aller dieser Erscheinungen, und sofern nun hiefür von der einzelnen geschichtlich gegebenen Religion auf das allgemeine Wesen der Religion zurückgegangen werden musste, so musste jetzt auch der Versuch gemacht werden, dieses Wesen in seiner Allgemeinheit näher zu bestimmen. Weil aber der Zug der Zeit im Ganzen eben erst auf die Emancipation des Denkens von der Auktorität des Glaubens, auf die Scheidung des Rationalen vom Positiven gieng, so war das Denken noch unfähig, vom vollen Bewusstsein seiner Selbständigkeit aus auch den Glauben in seiner Eigenthümlichkeit anzuerkennen, das Wesen der Religion wurde daher nur oberflächlich, seiner äusseren Erscheinung nach aufgefasst, ohne dass auch nur das Interesse vorhanden gewesen wäre, tiefer in ihren specifischen Charakter einzudringen. Erst nachdem er in der deutschen Philosophie seit Kant auf dem Boden des Selbstbewusstseins, in seinem eigensten Gebiete festen Fuss gefasst hatte, fühlte der denkende Geist das Bedürfniss und die Kraft, auch sein religiöses Leben aus seinem allgemeinen Wesen zu erklären, und demselben im Organismus seiner Thätigkeiten die ihm gebührende Stelle anzuweisen, und so lebhaft und dringend ist dieses Bedürfniss geworden, dass gegen die Frage über das allgemeine Wesen der Religion alle andern theologischen Fragen, wie eingreifend sie auch im Uebrigen sein mögen, doch nothwendig in die zweite Stelle zurücktreten. Der vielverschlungene Kampf des Denkens mit dem Glauben hat sich so einfach auf sein Princip und dessen allgemeinsten Ausdruck zurückgeführt; nicht mehr einzelne theologische Streitpunkte sind es, um die es sich handelt, auch nicht mehr blos die grössere oder geringere Berechtigung der einen oder andern Religionsform und reli-

giösen Parthei, sondern Sein oder Nichtsein der Religion überhaupt, und auch die scheinbar entlegensten Untersuchungen über Einzelnes führen immer wieder auf diese Principienfrage zurück, so sehr, dass selbst bei völliger Einigkeit über die einzelnen Resultate (z. B. über die wissenschaftliche Unhaltbarkeit dieser oder jener kirchlichen Lehrbestimmung) doch ihre Bedeutung eine ganz andere ist, je nachdem man über jenen theologischen Fundamentalartikel die eine oder andere Ansicht hat. Je wichtiger aber hienach die Untersuchung über das Wesen der Religion und die damit unmittelbar zusammenhängende über die Nothwendigkeit der positiven und die Möglichkeit einer absoluten Religion für unsere Zeit ist, um so weniger werden wir uns wundern können, dieselbe durch alle die vielen und oft höchst schätzbaren Beiträge, welche die letzten Jahrzehende gebracht haben, zwar schon sehr weit gefördert, aber doch immer noch nicht zum Abschluss gebracht zu sehen, und um so eher wird sich ein weiterer Versuch zur Lösung ihrer Aufgabe Beachtung versprechen dürfen. Dass wir hiefür mit einer Kritik der bisherigen Ansichten beginnen, wird der Natur einer solchen Erörterung angemessen gefunden werden, ebenso aber auch, dass wir dieselbe nur an den bedeutendsten und einflussreichsten Theorieen durchführen, ohne eine historische Vollständigkeit anzustreben, die weit über die uns gesteckten Grenzen hinausführen würde. Aus demselben Grunde beschränken wir uns auch auf die innerhalb der protestantischen Kirche hervorgetretenen Theorieen, um so mehr, als sich auch in ihnen die verschiedenen möglichen Bestimmungen im Wesentlichen vollständig darstellen.

Ehe wir jedoch zu unserer Untersuchung übergehen, müssen wir den Fragepunkt genauer festsetzen. Wenn vom Wesen der Religion gesprochen wird, kann theils an ihren allgemeinen, theils an ihren unterscheidenden Charakter gedacht werden. Den allgemeinen Charakter des religiösen Bewusstseins bestimmt nun der ihm mit den übrigen Sphären des absoluten Geistes gemeinsame Inhalt, die Idee des Absoluten und seines Verhältnisses zum Endlichen. Eine Entwicklung dieser Ideen würde auf metaphysische Untersuchungen führen, die wir hier nicht

beabsichtigen. Der Zweck dieser Abhandlung ist vielmehr, den **specifischen** Charakter der religiösen Sphäre, d. h. die sie von allen andern Gebieten unterscheidende **Form** der geistigen Thätigkeit zu bestimmen; ihren allgemeinen Inhalt dagegen wird sie theils voraussetzen, theils nur so weit berühren, als diess auch schon für jene formelle Bestimmung nothwendig ist. Und nun zur Sache selbst.

Die ältere protestantische Dogmatik pflegte, wie bemerkt, noch keine allgemeinen Untersuchungen über das Wesen der Religion anzustellen, sondern nur einleitungsweise oder beiläufig, in der Beschreibung der christlichen Religion, seiner zu erwähnen. Demgemäss dürfen wir bei ihr auch noch keine schärferen Bestimmungen darüber suchen; nicht nur die später aufgekommene Unterscheidung zwischen subjektiver und objektiver Religion fehlt hier noch, sondern es ist auch noch gar nicht das Interesse vorhanden, den psychologischen Ort der Religion und das innere Verhältniss der in ihr wirkenden Geistesthätigkeiten genauer festzusetzen, nur so viel geht aus den verschiedenen hergehörigen Aeusserungen hervor, dass die Religion von unsern alten Dogmatikern zunächst nicht als Sache des Wissens, sondern als ein praktisches Verhalten des Menschen zu Gott betrachtet wurde, wesshalb ihnen *religio* und *pietas* noch für synonym gelten, die Religion einfach als *cultus Dei*, als *timor Dei* u. dgl. definirt [1]), und die alte scholastische Frage, ob die

---

1) Die Belege s. bei Elwert Ueber das Wesen der Religion, Tüb. Zeitschr. 1835, 3, 1 ff. und A. Schweizer Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche I, 144 f. Statt aller andern mögen hier nur die Bestimmungen von Quenstedt und Calvin Platz finden. **Jener** (Syst. S. 28) sagt: *Religio proprie significat veram rationem Deum colendi — — μερικῶς accepta notat πρώτως et praecipue cultum divinum immediatum scil. εὐσέβειαν seu pietatem — δευτέρως vero et secundario accipitur etiam pro aliis officiis, quibus mediate Deus colitur — ὁλικῶς accepta complectitur omnia, quae in theologia traduntur, tam credenda quam agenda*; **Dieser** (Inst. I, 2): *Pietatem voco conjunctam cum amore Dei reverentiam quam beneficiorum ejus notitia conciliat. — En quid sit pura germanaque religio, nempe fides cum serio Dei timore conjuncta: ut timor et voluntariam reverentiam in se contineat, et secum trahat legitimum cultum, qualis in Lege praescribitur.*

Theologie ein *habitus speculativus* oder *practicus* sei, von denen, welche sich darauf einlassen, mit grosser Einstimmung dahin entschieden wird, dass sie weder als ein *habitus speculativus* noch als ein *habitus mixtus*, sondern ausschliesslich als ein *habitus practicus* zu betrachten sei [1]). Genauer, als den allgemeinen Begriff der Religion, hat unsere alte Dogmatik allerdings, wie mit Recht erinnert worden ist [2]), das Wesen der christlichen Frömmigkeit bestimmt, wenn sie als das Princip derselben, als das Rechtfertigende in ihr, den Glauben, und als das eigentliche Wesen des Glaubens, als die *forma fidei*, die *fiducia* betrachtet, wogegen die blos theoretische Ueberzeugung (*notitia* und *assensus*) zwar unerlässliche Voraussetzung, und ebenso das rechte Handeln unausbleibliche Folge des wahren Glaubens, keines von beiden aber das Rechtfertigende sein soll [3]). Wollen wir uns aus dieser Beschreibung des rechtfertigenden Glaubens die darin liegende, wenn auch von ihren Urhebern noch nicht in dieser Allgemeinheit ausgesprochene Auffassung der Religion abstrahiren, so wäre zu sagen: unsere alten Dogmatiker betrachten als das Wesentliche in der Religion und als das, was dieser allein unbedingten Werth verleiht, die gottergebene Stimmung des Gemüths, die Möglichkeit von dieser erkennen sie aber nur da an, wo eine bestimmte theoretische Ueberzeugung, und ihre Wirklichkeit nur da, wo eine bestimmte Weise des Handelns vorhanden ist. — Nur um so mehr kommt aber in dieser genaueren Darstellung auch der Widerspruch zum Vorschein, welcher diese ganze Auffassung der Religion drückt, und sich in den unbestimmteren Aeusserungen über das Wesen derselben nur mehr verbirgt. Das Wesen des recht-

1) Man vgl. ausser dem, was Schweizer a. a. O S. 145 beibringt: Calov Syst. S. 5. 28 ff. und die von ihm citirten Schriftsteller; Quenstedt I, 22 ff.

2) Elwert a. a. O. S. 9.

3) Dass diese Bestimmungen in dieser Fassung theilweise erst der nachreformatorischen Periode angehören, hat nichts zu bedeuten, da die Dogmatiker dieser Zeit hierin, wie sich leicht nachweisen liesse, den Sinn der Reformatoren und Bekenntnissschriften durchaus treu wiedergegeben haben.

fertigenden Glaubens soll in der Beschaffenheit des Gemüths, in der *fiducia*, bestehen: diese selbst aber soll eine bestimmte theoretische Ueberzeugung wenigstens als negative Bedingung voraussetzen: das rechte und rechtfertigende Vertrauen ist nur das Vertrauen auf das Verdienst Christi, und dieses ist nur, wo die *notitia* und der *assensus*, die Kenntniss und die Ueberzeugung von der Wahrheit der kirchlichen Lehren über die Person, die Geschichte und die Leistungen des Erlösers und weiterhin der gesammten damit zusammenhängenden Dogmatik ist. So ist es ja aber keineswegs die Bestimmtheit des Herzens als solche, worin das Wesen des rechtfertigenden Glaubens liegt, sondern nur die innere Aneignung einer bestimmten theoretischen Ueberzeugung, und wäre auch dieses Theoretische für sich noch nicht rechtfertigend, so ist es doch ebensowenig der Herzensglaube für sich, wenn vielmehr jenes isolirt nur die *fides historica* gäbe, die nach protestantischer Lehre auch die Teufel haben können, so stände der vom theoretischen Wissen entblösste Glaube noch unter dem Glauben der Teufel [1]). Nur unter dieser Voraussetzung können auch die lutherischen Dogmatiker die Religion überhaupt und das Christenthum sosehr identificiren, dass ihnen (s. o.) dieses allein für eine Religion im eigentlichen Sinne gilt, kann ebenso Calvin (a. a. O.) seine anfängliche Unterscheidnng beider durch die Erklärung wieder zurücknehmen, dass Niemand ohne Christus *Deum vel patrem, vel salutis autorem, vel ullo modo propitium sentiet*, mithin auch unmöglich die Ueberzeugung von der *paterna cura Dei* haben kann, ohne die nach ihm keine Religion möglich ist, können alle alten Privat- und Bekenntnissschriften unserer Kirche einstimmig alle, denen die Kenntniss des Evangeliums abgeht, der ewigen Verdammniss übergeben [2]). Ist aber dieses die Bedeutung des Wissens in der Religion, so kann auch nicht

---

1) Quenstedt III, 1337, nach Anführung von Jak. 2, 19: *quodsi autem nostra fides omni notitia destituta est, inferior erit ipsa fide diabolorum.*

2) Die Belege hiefür sind bekannt und in den Dogmatiken zu finden, z. B. Bretschneider II, 715. Hase 2. A. S. 98.

mehr gesagt werden, das Wesen derselben, die *forma fidei*, bestehe nicht in diesem Wissen, sondern allein in der *fiducia*, denn ohne was die Religion unmittelbar Religion zu sein aufhört, das ist auch ein Bestandtheil ihres Wesens. Oder wenn wir uns an die speciellere Fassung der Frage halten wollen: ist der rechtfertigende Glaube ohne die *notitia* und den *assensus* nicht möglich, so ist auch das Rechtfertigende in ihm nicht blos die *fiducia*, sondern ebensogut jene beiden Stücke, nnd auch durch die Unterscheidung zwischen positiver und negativer Bedingung der Rechtfertigung lässt sich dem nicht ausweichen: wenn der Mangel des Wissens verdammlich macht, so muss auch der Besitz desselben mit zu dem gehören, was gottgefällig macht, d. h. was rechtfertigt. — Aus dem rechtfertigenden Glauben sollen nun ferner immer und nothwendig die guten Werke hervorgehen, auch diese aber sollen in keiner Beziehung als rechtfertigend betrachtet werden. Allgemein ausgedrückt: das Thun soll nicht mit zum Wesen des Glaubens gehören, aber wenn der Glaube kein Thun hervorbringt, soll er nicht der rechte Glaube sein können. Aber wenn der Glaube ohne das Thun nicht der rechte und rechtfertigende ist, so gehört es zum Wesen des Glaubens, Werke zu erzeugen, so kann mithin auch der Glaube selbst nicht blos dieses receptive Verhalten des Gemüths zur göttlichen Gnade sein, sondern er muss ebenso auch den Trieb zur Thätigkeit in sich schliessen, und seine Vollkommenheit an den Erfolgen dieser Thätigkeit, oder den Werken, wenn auch nicht ausschliesslich an diesen, gemessen werden können, oder wenn man dieses nicht zugeben, und von der vorausgesetzten Definition des Glaubens nicht abgehen will, so würde folgen, dass auch der Glaube, der keinerlei Thaten erzeugt, rechtfertigend sein könne. — Diese Consequenzen ziehen aber nicht blos wir, sondern lange vor uns hat sie die Geschichte gezogen. Man beklagt das schnelle Verblühen der reformatorischen Geistesfreiheit, den Uebergang des lebendigen Glaubens der Reformatoren in eine todte Orthodoxie, das endlose theologische Gezänke des sechszehnten und siebzehnten Jahrhunderts, den trostlosen Scholasticismus, unter dem am Ende jede freiere Lebensregung in der protestantischen

Kirche erstickt wurde, man begreift nicht, wie auf einen so reichen Frühling dieser dürre Sommer folgen konnte, man weiss sich diese ganze Erscheinung nur aus einer völligen Verkehrung des reformatorischen Princips zu erklären. Die letztere soll nun nicht geläugnet werden; das Richtigere wäre aber gewesen, diese Verkehrung selbst als die unvermeidliche Folge der Beschränktheit zu begreifen, in welcher das Princip des Protestantismus in der Reformation noch auftrat. Indem hier die theoretische Voraussetzung der Religion mit ihrer praktischen Verwirklichung im Selbstbewusstsein gleich nothwendig gesetzt, ja als die absolute Bedingung für diese betrachtet wurde, die *fides, qua creditur,* nur unter Voraussetzung der richtig gefassten *fides, quae creditur,* möglich sein sollte, so musste die theoretische Orthodoxie nicht nur als ebenso unerlässlich zur Seligkeit erscheinen, wie der praktische Glaube, oder die gottergebene Gesinnung, sondern auch sosehr als das Prius der letztern, dass man überall, wo jene fehlte, auch diese zum Voraus zu läugnen sich berechtigt glaubte. Nun war allerdings die Orthodoxie diese unentbehrliche Bedingung des wahren Glaubens zunächst nur in den Lehrstücken, welche sich unmittelbar auf die Erlösung durch Christus beziehen, und diess wurde auch durch die Unterscheidung der fundamentalen und nichtfundamentalen Glaubensartikel ausdrücklich anerkannt; welcher Glaubensartikel hätte aber dem Theologen nicht wenigstens als ein *articulus fundamentalis secundarius* erscheinen müssen, wenn er einmal seinen Zusammenhang mit den allgemein anerkannten Principien einzusehen glaubte, und welchen Werth konnte jene ganze Unterscheidung noch haben, wenn doch *in praxi* jede Lehrdifferenz alsbald auf eine Abweichung hinsichtlich der Fundamentalartikel zurückgeführt werden konnte? Wurde dann überdiess noch im Gegensatz gegen den Katholicismus, Mysticismus und später auch den Socinianismus alle Beziehung auf's sittliche Handeln aus dem Begriff des rechtfertigenden Glaubens entfernt, und mit aller Schroffheit und Ausschliesslichkeit an der *justitia imputata* festgehalten, so konnte es nicht fehlen, dass an die Stelle einer wirklichen und lebendigen eine blos vorgestellte Frömmigkeit gesetzt wurde; denn so tief und wahr

auch seinem eigentlichen Gehalte nach das Princip des alleinrechtfertigenden Glaubens, dieses Princip des religiösen Idealismus ist, so unangemessen ist die Form, in der es von unserer alten Dogmatik gefasst wird. Indem es hier nicht die eigene, innerste Lebensbestimmtheit des Subjekts, nicht die freie Erhebung des Geistes zu seinem eigenen allgemeinen Wesen, sondern die aller sittlichen Selbstthätigkeit vorangehende Aneignung eines fremden Verdienstes ist, wodurch der Mensch gerechtfertigt werden soll, so lässt sich dem Scheine nicht ausweichen, als ob auch das blosse Vertrauen auf jene fremde Leistung, ohne Veränderung der eigenen Gesinnung genüge, und so wenig diese Folgerung von den Urhebern jener Lehre beabsichtigt war, so unvermeidlich musste sie doch eintreten, sobald dieselbe aus ihrer unmittelbar praktischen Anwendung in die dogmatische Verstandesreflexion übergieng. So kam in dem ganzen Verlaufe, den die Entwicklung der altprotestantischen Theologie nahm, einerseits zwar die tiefeingreifende Wichtigkeit der Bestimmung über das Wesen der Religion, zugleich aber auch der Widerspruch zum Vorschein, in den sich diese Theologie verwickelte, in einem und demselben Augenblick das praktische Verhalten oder die Gesinnung für das allein Wesentliche in der Religion zu erklären, und doch zugleich diese Gesinnung wieder zu etwas blos Theoretischem und ihren Werth von der theoretischen Ueberzeugung über die Wahrheit gewisser Dogmen abhängig zu machen.

Um so natürlicher war es, dass Andere das eine oder das andere der hier widerspruchsvoll verbundenen Elemente, das praktische oder das theoretische, mit verhältnissmässiger Vernachlässigung ihres ursprünglichen Einheitspunkts, einseitig hervorhoben. Ganz auseinandertreten konnten sie zwar nie, weil dadurch der Begriff der Religion geradezu aufgehoben worden wäre; und so werden sie auch in der seit dem Anfang des achtzehnten Jahrhunderts üblich gewordenen [1]) Definition der

1) S. Buddeus Theol. Dogm. §. 4: *Duas solent religionis constituere partes, veram Dei agnitionem cultumque ei debitum. — Hodie vox religionis ita fere sumitur, ut et agnitionem et cultum seu venera-*

Religion als *cognitio (agnitio) et cultus Dei* mit dem Scheine gleicher Berechtigung nebeneinandergestellt. Wie aber diese Definition gerade über den ursprünglichen Quellpunkt der darin zusammengefassten Bestimmungen nichts aussagt, und an die Stelle ihrer inneren Beziehung nur die äusserlichste Verknüpfung durch ein Und setzt, so konnte auch in der Wirklichkeit nicht bei diesem Nebeneinander derselben stehen geblieben, sondern die eine oder die andere von ihnen musste zur beherrschenden des ganzen Religionsbegriffs erhoben werden. Diess geschah denn auch: während alle diejenigen, welche sich der kirchlichen Auktorität kritisch gegenüberstellten, das sittliche Handeln als das Wesentliche in der Religion hervorhoben, so legten umgekehrt die supranaturalistischen Vertheidiger des alten Glaubens das Hauptgewicht auf die theoretische Seite; jenen ist die Religion ursprünglich ein Thun und nur abgeleiteterweise auch ein für dieses Thun vorauszusetzendes Wissen, diesen ist sie ursprünglich ein Wissen, und nur in zweiter Reihe auch ein durch dieses Wissen gefordertes Handeln, und nur unklar, und gleichfalls einseitig isolirt, tritt diesen die wissenschaftliche Behandlung der Religion beherrschenden Richtungen die Auffassung derselben als einer Sache des Gemüths im Mysticismus zur Seite. Nothwendig mussten aber in dieser relativen Vereinzelung die beiden genannten Elemente ihre Bedeutung verlieren. Der älteren Anschauungsweise war weder das Wissen noch das Handeln für sich Gegenstand der Religion gewesen, sondern in dem Begriff des Wissens, das sie verlangte, hatte sie immer auch schon die praktische Wirkung und Anwendung desselben festgehalten und das Handeln als religiöses eben nur dann anerkannt, wenn es aus der theoretischen Orthodoxie hervorgieng, das eigentliche Wesen der Religion aber, oder des Glaubens, in der Beschaffenheit des Gemüths, der *fiducia*, gesucht [1]).

---

tionem simul complectatur. Heidegger bei Schweizer a. a. O. S. 146: *Notitia et cultus Dei religionis nomine venit, quae recta verum Deum rite cognoscendi et colendi ratio est.* Wyttenbach ebd. *Religio est recta Deum cognoscendi et colendi ratio.*

1) S. o. vgl. auch Calvin Inst. I, 2, 1: *Jam vero Dei notitiam intelligo, qua non modo concipimus aliquem esse Deum, sed etiam te-*

Wird dagegen das Handeln für sich, abgesehen von seiner Beziehung auf eine bestimmte dogmatische Ueberzeugung, für das Wesentliche in der Religion erklärt, so kann darunter nur das sittliche Handeln als solches verstanden werden, und wird der dogmatische Glaube für sich als das Ursprüngliche betrachtet, ohne dass die praktische Bethätigung dieses Glaubens gleich mit in seinen Begriff aufgenommen wäre, so tritt an die Stelle des alten lebendigen Glaubens ein theoretisches Fürwahrhalten, zu dem dann aber freilich, um ihm sittlichen Werth zu verleihen, das Thun noch als zweites, in ihm selbst nicht schon enthaltenes Erforderniss hinzukommen muss.

Die erste der obenbezeichneten Richtungen, die einseitige Auffassung der Religion als eines Thuns, begegnet uns unter den durch die Reformation hervorgerufenen religiösen Partheien zuerst bei den Socinianern, wenn auch noch nicht ganz rein. Was diese verhinderte, sie vollständiger zu verfolgen, war ihre äusserliche Ansicht über den Ursprung der Religion, die sie bekanntlich nicht aus einer innern Anlage zur Gemeinschaft mit Gott, sondern ausschliesslich durch äussere Mittheilung, »vom Hörensagen«, entstehen liessen [1]). Dieser Vorstellung, der letzten Grundlage alles Supranaturalistischen im socinianischen Systeme gemäss musste die Religion ursprünglich in das Wissen von der göttlichen Offenbarung gesetzt werden. Dafür bildet nun aber den Inhalt dieser Offenbarung einzig und allein die Belehrung über den göttlichen Willen, oder was dasselbe ist, über die Pflichten des Menschen gegen Gott [2]), und ebenso ist das, was die Menschen Gott wohlgefällig macht, zunächst und ursprünglich das rechtschaffene Handeln, und nur supplementarisch, als eine willkührlich von Gott gesetzte Be-

---

nemus quod de eo scire nostra refert. — Neque enim Deum, proprie loquendo, cognosci dicemus, ubi nulla est religio nec pietas. Umgekehrt: *Pietatem voco conjunctam cum amore Dei reverentiam, quam beneficiorum ejus notitia conciliat* — ein Zusammenhang des Theoretischen und Praktischen, dessen Erörterung dieses ganze Kapitel vorzugsweise gewidmet ist. Weitere Belege liessen sich in Menge beibringen.

1) S. Marheineke Institutiones Symbolicae S. 170 f. 176 ff.

2) Die Belege bei Marheineke a. a. O. Strauss Glaubensl. I, 51.

dingung für die Vergebung der mitunterlaufenden Sünden, der Glaube, d. h. das Vertrauen auf die Mittlerthätigkeit Christi [1]). Der eigentliche Inhalt der Religion ist also hier das sittliche Handeln, und ein Wissen von Gott nur insofern für dieses vorauszusetzen, wiefern theils jenes Handeln selbst hier als Erfüllung positiver göttlicher Gebote gefasst, theils seine nothwendige Unvollkommenheit durch den Glauben ergänzt wird, wogegen die protestantisch-kirchliche Auffassung der Religion als einer Sache des Gemüths hier nur in untergeordneter Bedeutung, durch die Bestimmung, dass der Glaube nicht blos theoretisches Fürwahrhalten, sondern zugleich Vertrauen auf die Verheissungen Christi sein müsse, hereinkommt. — Dieser socinianischen ist nun die arminianische Auffassung der Religion nahe verwandt, wenn die Arminianer nicht blos noch entschiedener, als die orthodox protestantische Dogmatik, gegen alle Einmischung spekulativer Elemente in die Theologie, diese *scientia pure pute practica*, protestiren, als einzigen Inhalt der Religion den *cultus Deo exhibendus*, und ebenso als einzigen Zweck der Theologie diess bezeichnen: *ut homo Deum juxta formulam ab ipso praescriptam colens vitam aeternam tanquam obedientiae praemium assequatur* [2]), sondern ebenso auch in der Lehre von der Rechtfertigung fast ganz mit den Socinianern zusammentreffen. Den Grund der Rechtfertigung nämlich, mithin die subjektive Aneignung der Religion, suchen auch sie zunächst im Gehorsam gegen Gott, im Glauben aber, d. h. der Ueberzeugung von der Messianität Jesu, nur insofern, wiefern dieser Glaube theils selbst ein Theil des Gehorsams, theils die Wurzel der übrigen guten Werke ist, so dass also nur *per metonymiam causae pro effectu* der Glaube allein für rechtfertigend erklärt würde, weil es *„solemne est in N. T. omnia nostra officia nomine fidei exprimere“* [3]). — Noch bestimmter

1) Marheineke S. 200 f. Winer comparat. Darstellung 2. A. S. 102. Strauss II, 487 ff.

2) Limborch Theologia christiana I, 1, 5 f.

3) Limborch a. a. O. VI, 4, 29—39. V, 9, 4 f. V, 5, 1. 5. Vgl. Strauss II, 490 ff. — Dass auch Calixt, das Gegenbild der Arminianer in der lutherischen Kirche, dieser Auffassung sich an-

sieht Spinoza die Bedeutung der Religion ausschliesslich in ihrem sittlichen Einfluss. Der wesentliche Inhalt aller Religion ist ihm zufolge nur der Gehorsam gegen Gott, oder was dasselbe, die Liebe gegen den Nebenmenschen, und auch der Glaube macht nur insofern selig, wiefern er diesen Gehorsam hervorbringt, oder vielmehr, der Gehorsam (das sittliche Leben) und der wahre Glaube sind Ein und dasselbe, daher auch von theoretischen Glaubenssätzen nur diejenigen fundamental, ohne welche keine Sittlichkeit möglich ist, wie die Ueberzeugung vom Dasein eines höchsten Richters und der Pflicht, ihn durch Rechtschaffenheit zu verehren; im Uebrigen aber ist die theoretische Wahrheit der religiösen Vorstellungen etwas so Gleichgültiges, dass Spinoza geradezu ausspricht, der Glaube verlange nicht sowohl wahre, als fromme Glaubenssätze, d. h. solche, die einen Antrieb zur Sittlichkeit enthalten, und wenn auch viele von diesen nicht einen Schatten von Wahrheit haben, so thue diess, so lange sie in gutem Glauben angenommen werden, der Reinheit der Religion keinen Eintrag [1]. — Mit Spinoza trifft in diesem Punkte auch sein älterer Zeitgenosse Herbert, der Vater des englischen Deismus zusammen, in dessen berühmten fünf Artikeln ganz dasselbe enthalten ist, wie in den Fundamentalartikeln Spinoza's, mit der einzigen Ausnahme, dass Herbert die Vorstellung einer jenseitigen Vergeltung hereinbringt, und die gleiche praktische Richtung verfolgt die ganze zahlreiche Klasse der englischen Deisten, von denen z. B. Shaftesbury die Religion nur als die Vollendung der Tugend betrachtet, und Tindal erklärt: die Sittlichkeit sei der Zweck, die Religion das Mittel, die Religion sei nichts Anderes, als die Ausübung der Sittlichkeit im Gehorsam gegen Gottes Willen [2]. — Dass sich auch hierin der theologische Nachfolger des Deismus, der deutsche

---

nähert, können ausser seiner bekannten Ansicht über die untergeordnete Bedeutung der dogmatischen Differenzen auch einzelne Aeusserungen, wie in der Resp. ad Mogunt. Th. 30. 94 beweisen.

1) Spinoza Tract. Theol. polit. c. 12. 14. S. 151. 162 ff.

2) Man vergleiche über die Genannten Lechler, Gesch. des engl. Deismus S. 42. 249. 328.

Rationalismus, an seinen Vorgänger anschloss, ist bekannt, und wäre auch schon allein durch die vielfachen Aeusserungen SEMLERS zu erweisen, dem die ganze Bedeutung der Religion sosehr in ihrer moralischen Wirkung aufgeht, dass diese von ihm auch für den einzigen Zweck und Fundamentalartikel des Christenthums, für das einzige Merkmal des wahren Christen, ja für das einzige Kriterium zur Unterscheidung des Inspirirten und Nichtinspirirten in der heil. Schrift erklärt wird [1]). Wenn daher KANT später die Religion als »Erfüllung aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote« definirt hat, so hat er damit nur eine längst vorhandene Auffassung der Religion auf ihren bestimmtesten Ausdruck gebracht, wesshalb es auch ganz natürlich war, dass jene Kantische Definition in ihrer Zeit den grössten Beifall gefunden hat.

Dieser rationalistischen Hervorhebung des Sittlichen gegenüber machte nun der Supranaturalismus das Element des Wissens als das Wesentlichste im Begriff der Religion geltend. Schon BUDDEUS a. a. O. bemerkt: die Alten haben unter Religion zunächst die Verehrung Gottes verstanden, seine Zeit verstehe darunter beides, die Verehrung und Erkenntniss; „*immo et subinde priorem partem praecipua quadam ratione denotat. Dogmatibus enim maxime, seu opinionibus, quas homines de Deo rebusque divinis fovent, religiones, in quas orbis dividitur, discernere moris est*“, und findet es nöthig, hiegegen die Definition *agnitio et cultus Dei* ausdrücklich zu vertheidigen. Auch später wird die Religion von manchen Supranaturalisten ausschliesslich oder doch überwiegend als Wissen von Gott definirt [2]), und noch TWESTEN findet sich durch

1) Von unzähligen Aeusserungen der Art begnüge ich mich auf SEMLERS Institutio S. 154. 193. 390. 256 zu verweisen.

2) Vgl. SEILER Theol. dogm. pol. 3. A. S. 65 f. (angef. v. ELWERT a. a. O. S. 11), der die christliche Religion im subjektiven Sinn als die *notitia doctrinae Christi et apostolorum* definirt. STORR, Bemerkungen über Kant's Religionslehre S. 61: »Man sagt von einem Menschen, er habe Religion, wenn er mit richtigen Vorstellungen von Gott — sich immer vertrauter macht, sie bei sich immer mehr befestigt und belebt, so dass sie alsdann bei vorkommenden Fällen leicht angewandt werden können.« SÜSSKIND

seinen Supranaturalismus zu der Abweichung von dem übrigens von ihm vorausgesetzten Schleiermacher'schen Religionsbegriff genöthigt, dass er dem Erkennen mehr einräumt, als sein Vorgänger [1]). Die Religion im objektiven Sinn ohnedem — denn jetzt beginnt diese Unterscheidung herrschend zu werden — wird fast allgemein als Religionslehre gefasst. Mögen aber auch die Meisten die Definition des Buddeus, Manche auch die ältere, „*cultus Dei*", voranstellen, so zeigt doch die ganze Beschaffenheit der supranaturalistischen Dogmatik in diesem und dem vorigen Jahrhundert, dass dieser ganzen Denkweise eine einseitig theoretische Auffassung der Religion zu Grunde liegt. Denn woher diese Dürre und Leblosigkeit jener Dogmatik, dieses zähe Festhalten an religiösen Vorstellungen, mit denen ihre Vertheidiger selbst gar nichts mehr anzufangen wissen, diese geistlose Aeusserlichkeit einer Theologie, für die am Ende nicht der ihr selbst zugestandenermassen fremde und unverständliche Inhalt der Dogmen, sondern nur noch die historische Thatsache ihres Ursprungs aus übernatürlicher Offenbarung und ihres Enthaltenseins in der Schrift von Interesse ist, woher diese Zurückziehung vom Zeugniss des Geistes auf die äusseren Beweise, von der Analogie des Glaubens auf die grammatische Interpretation, vom Glauben der Kirche auf die Resultate einer möglichst nüchternen und »keuschen«, d. h. unfruchtbaren Exegese — woher anders, als daher, dass der Inhalt des christlichen Glaubens dem Theologen aus einer Sache des innern Bedürfnisses zu einem Gegenstand blos theoretischer Ueberzeugung und historischer Notiznahme geworden ist? Wie für die ratio-

---

Verm. Aufs. S. 271: »die Vorstellungen, Erkenntnisse, Ideen, deren Fürwahrhalten, verbunden mit den entsprechenden Gefühlen, die Religiosität ausmachen.« Steudel, Glaubensl. S. 9: »Frömmigkeit besteht in thatkräftiger Gestaltung der gesammten Lebensansicht durch die Idee von Gott«, sie »fällt vorzüglich der Erkenntnissseite zu.« Michaelis Dogm. S. 1: »eine natürliche Religion, d. h. folgende Sätze;« Schott Epitome §. 1.: *Religionem dicimus eam de Numine Summo rerumque ordine aeterno persuasionem firmam, quae mentem hominis vitamque totam tenet atque moderatur.*

1) Vgl. seine Dogmatik II, Vorr. S. xix.

nalistische Kritik die einseitig moralische, so bildet für die supranaturalistische Apologetik die einseitig theoretische Auffassung der Religion die Grundlage.

Als einseitig nämlich müssen wir allerdings sowohl die eine als die andere dieser Auffassungen bezeichnen. Nach der einen Ansicht soll allein die Moral den wesentlichen Inhalt der Religion ausmachen. Aber so gienge gerade die Eigenthümlichkeit des religiösen Bewusstseins verloren. Denn dieses, weit entfernt sich bei der Tugend- und Pflichtenlehre zu beruhigen, hält die Beziehung auf die Vorstellung von Gott, auf die theoretische Gottesidee so entschieden fest, dass jede Religion, je höher sie steht, um so mehr einen bestimmten metaphysischen Hintergrund voraussetzt, dass alle zu einiger Ausbildung gelangten Religionen eine selbständige religiöse Spekulation aus sich erzeugt haben, dass selbst das Sittliche in der Religion nie rein für sich, sondern immer nur im Zusammenhang mit der religiösen Vorstellung, in der Forderung der Heiligkeit, des Gehorsams gegen Gott, der Liebe zu Gott u. s. f. vorkommt. Auch ist dieses theoretische Element der Religion nicht so unmittelbar abhängig von dem moralischen, wie man nach dieser Ansicht erwarten müsste, weder als seine Voraussetzung, noch als seine Folge; wie vielmehr bei der gleichen theologischen Ansicht die Moralität der Art und dem Grade nach durchaus verschieden sein kann, so sehen wir umgekehrt solche, die sich hinsichtlich der Form und Stufe ihrer sittlichen Bildung sehr nahe stehen, den entgegengesetztesten theologischen Richtungen und selbst ganz verschiedenen Confessionen und Religionen angehören, ja sogar mit der Läugnung aller Religion eine oft sehr hohe und reine Sittlichkeit zusammenbestehen — ein Sachverhalt, der sich nicht erklären liesse, wenn die Moralität der ausschliessliche Inhalt oder auch nur das Beherrschende des ganzen religiösen Gebiets wäre. — Die andere Ansicht will die Religion vorherrschend oder ausschliesslich in ein Wissen gesetzt wissen. Auch so jedoch wird ihr Wesen und ihr Unterschied von der Wissenschaft verkannt. Denn Niemand wird behaupten, der Wissenschaftlichste müsse darum auch der Frömmste sein, und umgekehrt — eine Bemerkung, deren entscheidendes

Gewicht Schleiermacher richtig erkannt hat. Ebensowenig wird auch die Art der Frömmigkeit sogleich eine andere, wenn sich die Form der intellektuellen Bildung verändert, die verschiedenen theoretischen Bildungsformen sind vielmehr in der Art an die verschiedenen Religionen vertheilt, dass innerhalb derselben Religion wesentlich verschiedene und innerhalb verschiedener Religionen wesentlich gleichartige Weisen des Wissens vorkommen. Dazu kommt endlich, dass nicht blos jede Religion Thätigkeiten enthält, die sich aus dem blossen oder vorherrschenden Interesse des Wissens gar nicht erklären lassen, nämlich alle Thätigkeiten des Kultus, sondern dass auch — wie diess später gezeigt werden soll — die religiöse Thätigkeit überhaupt, und selbst das religiöse Vorstellen und Denken, gar nicht unmittelbar durch das theoretische, sondern vielmehr durch ein praktisches Interesse beherrscht wird.

Diese Einseitigkeit der ausschliesslich theoretischen oder moralischen Auffassung der Religion kommt aber auch an ihnen selbst darin zum Vorschein, dass jede derselben wider Willen in die andere übergeht. Wenn der Rationalismus das Wesen der Religion in die Moralität setzt, so will doch auch er nicht behaupten, dass beide schlechthin identisch seien, zur Religion soll vielmehr die Moralität erst dadurch werden, dass die sittlichen Pflichten als göttliche Gebote anerkannt werden. So ist es ja aber nicht ihr sittlicher Charakter als solcher, der unsere Handlungen zu religiösen macht, diess werden sie vielmehr erst durch den Gedanken, dass sie dem göttlichen Willen gemäss seien, d. h. das Religiöse in unserem Thun ist nicht das Handeln als solches, sondern die theoretische Ueberzeugung vom Verhältniss dieses Handelns zum göttlichen Willen. Wenn umgekehrt der Supranaturalismus die dogmatischen Vorstellungen als das unterscheidende Merkmal der Religion festhält, so wagt doch auch er nicht, eine bestimmte dogmatische Ueberzeugung für sich schon für dasjenige zu erklären, was den Menschen Gott wohlgefällig mache, sondern diese Wirkung schreibt auch er ihr nur dann zu, wenn sie sich theils auf die rechte Beschaffenheit des Willens und Lebens gründe, theils diese her-

vorbringe [1]), wie er sich denn auch durchaus enthält, denen die Seligkeit abzusprechen, welchen die Kenntniss von der wahren Religion ohne ihre Schuld abgeht. D. h. der Maassstab für die Beurtheilung des religiösen Charakters liegt nicht in der theoretischen Ueberzeugung als solcher, sondern nur in dem auf sie bezüglichen oder aus ihr hervorgehenden Handeln.

Zeigt sich nun hiemit sowohl die Ansicht ungenügend, welche die Religion in ein Handeln, als auch die, welche dieselbe in ein Wissen setzt, kann aber ebensowenig aus dem oben angegebenen Grunde beim einfachen Nebeneinander beider Bestimmungen stehen geblieben werden, so bleibt nur übrig, von diesen Erscheinungsformen des geistigen Lebens auf ihren inneren Grund, die psychologische Wurzel und Einheit beider, als den ursprünglichen Sitz der Religion zurückzugehen. Thatsächlich hat nun dieses die Mystik gethan, wenn sie in dem rein Innerlichen des Gemüths, in der unmittelbaren Vereinigung der Seele mit Gott die einzige wahre Form der christlichen Frömmigkeit und den letzten Zweck aller Religion fand; aber theils hat sie diese Auffassung nicht zu einer wissenschaftlichen Bestimmung über das allgemeine Wesen der Religion entwickelt, theils geräth sie auch mit ihr in den gleichen Widerspruch, der die altprotestantische Lehre vom Glauben drückt, in demselben Augenblick die innerliche Bestimmtheit des Gemüths für das allein Wesentliche in der Religion zu erklären, und diese selbst wieder von einem ihr Aeusserlichen, der Annahme bestimmter Dogmen und Vorstellungen abhängig zu machen; denn so entschieden auch die Mystik mit ihrer Lehre vom innern Wort und ihrer allegorischen Umdeutung alles dessen, was der gewöhnliche Glaube für äussere Geschichte nimmt, auf Vorgänge des Seelenlebens über jene Abhängigkeit vom äusserlich gegebenen Dogma hinausstrebt, so wenig kann sie dieses wirklich entbehren, sondern sieht sich durch ihren Mangel an eigenem entwickeltem Inhalt immer wieder genöthigt, diesen in den

1) Die Rechtfertigungslehre des Supranaturalismus seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts ist von der arminianischen höchstens im Ausdruck verschieden; vgl. z. B. Storr Doctr. christ. §. 117. Döderlein Instit. II, 524 ff.

überlieferten Vorstellungen, sei es auch durch gewaltsame Mittel, zu suchen. Die wirkliche wissenschaftliche Widerlegung der einseitig theoretischen oder moralischen Auffassung der Religion und die Zurückführung derselben auf das rein Innerliche des persönlichen Lebens haben wir daher erst dem Manne zu verdanken, welcher überhaupt, eben in Kraft seiner religionsphilosophischen Grundanschauung, die Einseitigkeiten der früheren Reflexionstheologie überwunden, und dadurch für die gesammte Theologie eine neue Epoche herbeigeführt hat, Schleiermacher.

Schleiermachers Theorie über das Wesen der Religion ist bekannt, und auch von ihm selbst, besonders §. 3—5 der Dogmatik, mit musterhafter Klarheit und Bündigkeit auseinandergesetzt worden. Sie reducirt sich mit Kurzem auf die drei Bestimmungen, dass die Religion als solche ausschliesslich Sache des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewusstseins, dass das unterscheidende Merkmal dieses Gefühls das Bewusstsein der absoluten Abhängigkeit, und dass dasselbe, drittens, in seinem wirklichen Vorkommen immer an die niedere, in den Gegensatz des theilweisen Freiheits- und Abhängigkeitsgefühls gestellte Stufe des Selbstbewusstseins gebunden sei. Eine weitere Ausführung dieser Sätze halte ich hier nicht für nöthig, dagegen muss zu ihrer Beurtheilung Einiges bemerkt werden.

Dass die Religion ausschliesslich Sache des Gefühls sei, diess wird von Schleiermacher, mag er auch die Forderung einer eigentlichen Beweisführung ablehnen, mittelst des Schlusses dargethan: Wenn die Religion nicht ein Gefühl wäre, so müsste sie entweder ein Wissen oder ein Thun sein. Nun ist sie aber weder das Eine noch das Andere. Also ist sie Gefühl. Den Untersatz dieses Schlusses sodann begründet er wieder theils auf apriorischem, theils auf aposteriorischem Wege. Jenes in der Dialektik, wo Schl. zu zeigen sucht, der absolute Grund aller Dinge könne weder im Denken noch im Wollen in's Bewusstsein eintreten, da diese Funktionen nie aus dem Gebiete der Gegensätze herauskommen, es könne mithin nur das Gefühl, als die relative Identität aller geistigen Funktionen, der Ort sein,

in welchem sich das Absolute offenbare [1]). Dieses in der zweiten von den Reden über die Religion und bündiger §. 3 der Dogmatik, indem hier bemerkt wird: da weder die Vollkommenheit des Wissens noch die des Thuns das Maass für die Vollkommenheit der Frömmigkeit sei, so könne auch das Wesen der letztern nicht im Wissen oder Thun bestehen. — Von diesen beiden Beweisführungen könnten wir nun allerdings sowohl die eine als die andere in Anspruch nehmen. Die erste derselben, die apriorische, hebt nicht nur mit der Läugnung eines adäquaten Wissens von Gott alles und jedes Gottesbewusstsein überhaupt auf, da ja auch das Gefühl, auf das Schl. recurrirt, gleichfalls im Gegensatze des Subjekts und Objekts befangen bleibt [2]), ja als das Allerindividuellste gerade am Wenigsten aus diesem Gegensatze herauskommt, sondern sie hebt auch sich selbst auf; denn dass wir von Gott nichts wissen können, diess wird hier nur aus der Unangemessenheit alles unsers Denkens an die Gottesidee, also aus einem vorausgesetzten Wissen von Gott erschlossen [3]). Die aposteriorische Beweisführung, obwohl zur Widerlegung der Ansicht ausreichend, welche die Religion ausschliesslich in's Wissen oder Thun setzt, kann doch keineswegs darthun, dass dieselbe in keiner Beziehung ein Wissen oder ein Thun sei, und sie kann diess

1) Die genauere Darstellung dieser Beweisführung siehe im 1. Bd. dieser Jahrbücher S. 265 ff., wozu hier noch die Stellen der Dialektik S. 426 ff. S. 150 ff. hinzuzunehmen sind.

2) Wie diess auch Schl. selbst anerkennen muss in der merkwürdigen Aeusserung (Dial. S. 152 f.): »Vollkommenheit und Unvollkommenheit sind in beidem (Gefühl und Denken) gleich vertheilt, nur nach verschiedenen Seiten. Die Anschauung Gottes wird nie wirklich vollzogen, sondern bleibt nur indirekter Schematismus. Dagegen ist sie unter dieser Form völlig rein von allem Fremdartigen. Das religiöse Gefühl ist zwar ein wirklich vollzogenes, aber es ist nie rein, denn das Bewusstsein Gottes ist darin immer an einem Andern; nur an einem Einzelnen ist man sich der Totalität, nur an einem Gegensatz (zwischen dem eigenen Sein und dem ausser uns gesetzten) ist man sich der Einheit bewusst.« »Der Philosoph bleibt (hinter dem Religiösen) nicht zurück, weil er will, was ein Anderer nicht hat.«

3) S. hierüber diese Jahrbb. I, 270.

nicht nach SCHL.s eigener Theorie, denn was in dieser für die Stufenunterschiede der Frömmigkeit (Fetischismus, Polytheismus, Monotheismus) das Maass abgiebt, ist die Beschaffenheit der theoretischen Weltanschauung oder des Wissens, und was für ihre Artunterschiede (ästhetische oder teleologische Frömmigkeit) das Maass abgiebt, ist die Beschaffenheit des praktischen Verhaltens oder des Handelns. Indessen, dass die Religion als solche weder blos ein Wissen noch blos ein Thun sei, haben auch wir zugegeben, und ebenso die blos äusserliche Verknüpfung von Wissen und Thun als ungenügend für ihre Definition zurückgewiesen. Aber folgt nun daraus, dass sie ausschliesslich Sache des Gefühls ist, und weder auf's Wissen noch auf's Thun irgend eine unmittelbare Beziehung hat? SCHL. freilich macht diesen Schluss, begeht aber ebendamit auch den Fehler, die Einheit des geistigen Lebens und die organische Zusammengehörigkeit aller seiner Gebiete in einer Weise zu verkennen, und diese auf eine Art gegen einander abzusperren, die, nach STRAUSS' treffender Bezeichnung [1]), »um nichts natürlicher ist, als wenn es einem Naturforscher einfiele zu sagen,' Eis sei etwas für sich, Wasser etwas für sich und Dampf etwas für sich, keines komme aus dem andern her, sondern jedes habe sein eigenes Princip in sich.« Vielmehr aber stehen, wie im geistigen Leben überhaupt, so auch in jeder seiner konkreten Erscheinungsformen, alle Seiten des geistigen Lebens in Wechselbeziehung, und mag auch bald die eine bald die andere der Mittelpunkt und das Beherrschende der Geistesthätigkeit sein, so kann doch keine in der Weise, wie diess SCHL. in Betreff des religiösen Gefühls thut, von den andern getrennt werden.

Auch an sich selbst jedoch ist SCHLEIERMACHERS Bestimmung unhaltbar. Die Religion soll ausschliesslich Sache des Gefühls, Gott soll uns im Gefühl »ursprünglich gegeben« sein. Aber was uns im Gefühl zum Bewusstsein kommt, ist nie das Dasein oder die Beschaffenheit des Objekts, sondern immer nur unser individueller Zustand; das Gefühl ist die unmittelbare Beziehung unserer einzelnen Zustände auf den Lebenszustand

1) Charakteristiken und Kritiken S. 156.

des Ich als Ganzen, das unmittelbare Innewerden des affirmativen oder negativen Verhältnisses, in dem die einzelne Lebensbestimmtheit zur Totalität des subjektiven Lebens steht. Das Gefühl ist daher nur die individuelle Aneignung dessen, was uns im Denken oder Wollen gegeben ist, nicht aber ein Vermögen der selbstthätigen Erzeugung eines bestimmten Inhalts; das Gefühl für sich genommen ist das Allerdürftigste, es ist, wie Hegel [1]) mit Recht bemerkt, eine blosse Form, die alles und jedes Inhalts fähig ist, des schlechtesten, wie des besten, die daher nicht wieder als dasjenige beschrieben werden kann, was den absoluten Inhalt ursprünglich in sich trage. Schon das vielmehr, dass sich das Gefühl als menschliches von der blos thierischen Empfindung unterscheidet, verdankt es der in ihm gesetzten Allgemeinheit des Bewusstseins, dem Denken; noch weit mehr aber muss das Unterscheidende des religiösen Gefühls, die Beziehung des Individuellen auf das schlechthin Allgemeine, seinen Ursprung im Denken haben; nur ein denkendes Wesen ist der Religion fähig, die Thiere haben keine Religion. Es erweist sich diess auch an Schleiermacher's eigener Bestimmung. Religiös soll zwar ihm zufolge jedes gesunde Gefühl, mithin das Gefühl überhaupt sein (s. u. A. 1), näher jedoch bezeichnet er als dasjenige, wodurch sich das religiöse Gefühl von jedem andern unterscheide, das Bewusstsein der

1) Religionsphilos. I, 126 f. Vorr. zu Hinrichs WW. xvii, 294 f., welche Stellen überhaupt hier zu vergleichen sind; s. u. Ein sehr voreiliger Triumph ist es, den Elwert a. a. O. S. 71 f. über diese Hegel'sche Kritik feiern zu können glaubt, indem er ihr vorwirft, dass sie den Satz: »alle Religion ist Gefühl« unberechtigt mit dem andern verwechsle: »alles Gefühl ist Religion.« Für's Erste nämlich wäre auch diese Verwechslung nicht so unberechtigt, wie Elwert es darstellt; vergl. Reden über die Rel. 4. A. S. 54: »es giebt keine (gesunde) Empfindung, die nicht fromm wäre«, nebst der Anmerkung dazu und Phil. Ethik S. 255. Zweitens aber bezieht sich der Tadel Hegels nicht darauf, dass Schl. die Religion überhaupt, sondern darauf, dass er sie ausschliesslich in's Gefühl setzt, und aus dem Gefühle, das seiner Natur nach eine blosse Form für Aufnahme des verschiedenartigsten Inhalts ist, auch den Inhalt der Religion ableitet.

absoluten Abhängigkeit. Es kann nun hier nicht näher auf die Frage eingegangen werden, ob die Religion wirklich nur Bewusstsein der Abhängigkeit ist, und nicht ebenso auch der Freiheit, da diese Untersuchung in den materiellen Inhalt der Dogmatik übergreifen würde. Ebenso müssen wir anerkennen, dass es von dem, welcher die Religion ursprünglich und ausschliesslich in's Gefühl setzt, consequent ist, dieselbe als Bewusstsein unbedingter Abhängigkeit zu bestimmen; denn da das Gefühl überhaupt die Lebenszustände des Subjekts zum Inhalt hat, so kann das ursprüngliche oder reine, aller Selbstbestimmung vorangehende Gefühl nur die reine Zuständlichkeit, das absolute Bestimmtwerden zum Inhalt haben. Nur um so mehr zeigt sich aber in dieser Bestimmung, wie unmöglich es ist, die Religion auf's Gefühl zu beschränken, denn das Bewusstsein der absoluten Abhängigkeit als solches ist gar nicht ein Gefühl, sondern ein Gedanke. Fühlen kann ich meine Abhängigkeit ursprünglich immer nur in einer bestimmten Beziehung, da jedes Gefühl Innewerden eines individuellen, mithin bestimmten Zustandes ist; die absolute Abhängigkeit meiner selbst und alles Seienden vom Grund alles Seins kann nie in einer einzelnen Lebenserfahrung vorkommen, sie tritt vielmehr erst durch die Abstraktion von jedem bestimmten Zustand und die Reflexion auf das allgemeine Wesen der Welt und des Geistes in's Bewusstsein — das Vermögen der Abstraktion und Reflexion aber ist das Denken — und erst der vorausgesetzte Gedanke der absoluten Abhängigkeit kann sich dann auch nach seiner Beziehung auf den individuellen Lebenszustand im Gefühl reflektiren. Schl. selbst muss diess im Grunde zugestehen: die höchste Stufe des menschlichen Selbstbewusstseins, sagt er, sei in ihrem wirklichen Vorkommen von der niederen niemals getrennt, das absolute Abhängigkeitsgefühl komme nie rein für sich vor, sondern immer nur als bezogen auf ein bestimmtes, aus theilweisem Freiheits- und Abhängigkeitsgefühl zusammengesetztes sinnliches Gefühl. Das absolute Abhängigkeitsgefühl ist somit gar kein wirkliches, einen bestimmten Zeitmoment im Leben des Individuums ausfüllendes Gefühl, jedes wirkliche Gefühl vielmehr ist ein aus religiösem und sinnlichem Gefühl Zusammengesetztes,

und was SCHL. das absolute Abhängigkeitsgefühl nennt, ist nur die eine Seite dieses Wirklichen, nur das für sich vorgestellte allgemeine Wesen, oder der abstrakte Gedanke des Gefühls. Die Religion daher, weit entfernt ein blosses Gefühl zu sein, ist vielmehr bei SCHL. selbst in Wahrheit das Bestimmtwerden des Gefühls durch den Gedanken seines allgemeinen Wesens. Oder wenn man diess nicht zugeben, und das absolute Abhängigkeitsgefühl ebensowohl, wie das sinnliche, für ein wirkliches Gefühl behaupten will, so versuche man es einmal, diese zwei Wirklichkeiten, deren jede für sich ein vollständiges Bewusstsein ausfüllen würde, zur individuellen Lebenseinheit zusammenzubringen, und man wird finden, dass diess ebenso unmöglich ist, als mit der kirchlichen Christologie aus zwei vollständigen Naturen Eine Person zu construiren. Die Bestimmungen wenigstens, die SCHL. im 5. §. seiner Dogmatik (1, 28 ff.) hierüber giebt, widersprechen sich um nichts weniger, als das *ἀδιαιρέτως* des Chalcedonensischen Symbols dem *ἀτρέπτως* und *ἀσυγχύτως*, und wenn er verlangt, dass das absolute Abhängigkeitsgefühl als ein durchaus sich selbst Gleiches doch an den Gegensätzen des sinnlichen Gefühls Antheil nehme, so ist diess derselbe Widerspruch, wie wenn Christus im Besitz der göttlichen Seligkeit gelitten haben soll u. dgl. Oder um ein anderes Beispiel zu wählen, es geht SCHLEIERMACHER mit seinem absoluten Gefühl, wie Fichte, auf den er hier auch theilweise gebaut hat, mit dem absoluten Ich; wie sich hier im Verlauf zwischen dem absoluten und dem empirischen Ich eine Kluft zeigte, die es nothwendig machte, das Absolute nicht mehr als Ich, sondern als die Identität des Ich und nicht-Ich aufzufassen, so gehen bei Schleiermacher das reine und das empirische Gefühl so weit auseinander, dass jenes nicht mehr ein Gefühl ist, sondern nur noch das Allgemeine des Bewusstseins, das Denken.

Dazu kommt aber noch ein Weiteres. Dass aus dem frommen Gefühl nothwendig ein eigenthümliches Wissen und Thun hervorgehe, wird auch von SCHLEIERMACHER nicht geläugnet, nur soll das Religiöse hierin eben nicht das Wissen und Thun sein, sondern nur das diesem zu Grunde liegende Ge-

fühl [1]). In der That lässt sich dann aber nicht absehen, worin dem frommen Gefühl die Nöthigung liegen sollte, ein Wissen und Thun aus sich zu erzeugen, wenn es doch durch dieses Wissen und Thun in religiöser Beziehung keine Ergänzung und Erweiterung erhält, sondern nur nichtreligiöse Elemente darin zu ihm hinzutreten. Wirklich weiss sich auch Schl. für die Verbindung des Wissens und Thuns mit dem Gefühl zunächst nur darauf zu berufen, dass »das unmittelbare Selbstbewusstsein überhaupt überall den Uebergang vermittle zwischen Momenten, worin das Wissen, und solchen, worin das Thun vorherrscht« [2]). Damit ist aber der eigenthümliche Charakter des religiösen Vorstellens und Thuns noch nicht erklärt. Was nämlich hieraus folgt, ist eben nur, dass das fromme Gefühl überhaupt mit Vorstellungen und Handlungen in Zusammenhang steht, unerklärt bliebe dagegen die Thatsache, dass jede Religion, je höher sie steht, um so mehr, einen bestimmten Kreis von Vorstellungen und Handlungen mit speciell religiöser Bedeutung, eine Dogmatik und einen Kultus aus sich erzeugt. Wenn das Wissen und Thun als solche überhaupt nicht mit zur Frömmigkeit gehören, so könnte auch kein bestimmtes Wissen und Thun mit dem frommen Gefühl in unmittelbarer Beziehung stehen, wie vielmehr alle gesunden Gefühle nach Schl. gleicherweise religiös sind, so müssten alle Vorstellungen und Handlungen gleichmässig als etwas nicht zur Religion Gehöriges vom Gebiete der letztern ausgeschlossen werden. Um dieser Folgerung zu entgehen, und für Dogma und Kultus Raum zu gewinnen, gebraucht Schleiermacher [3]) den Begriff der religiösen Gemeinschaft als Mittelglied; wie jedes wesentliche Element der menschlichen Natur, sagt er, werde auch das fromme Selbstbewusstsein in seiner Entwicklung nothwendig Gemeinschaft, um diess zu werden, und sich darin zu erhalten, müsse es sich in Rede und Handlung darstellen, und um darin die möglichst fruchtbare religiöse Einwirkung der Einzelnen aufeinander möglich zu machen, dürfe diese Darstellung ebenso, wie die reli-

1) Der christl. Glaube I, 16.
2) A. a. O. I, 11.
3) Dogm. §. 6. 15. Darst. des theol. Stud. §. 1. 5. 278 und sonst.

giöse Gemeinschaft selbst, nicht blos eine freie und fliessende sein, sondern auch eine bestimmt begrenzte und geordnete. Offenbar ist aber hiemit die Bedeutung, welche das religiöse Bewusstsein selbst der religiösen Gemeinschaft, dem Kultus und dem Dogma beilegt, nicht erklärt; denn diesem ist die Kirche nicht blos der aus Zweckmässigkeitsrücksichten gewählte Ort seiner religiösen Thätigkeit und Empfänglichkeit, sondern die Substanz, aus der ihm sein ganzes religiöses Leben herstammt; der Kultus nicht blos eine Thätigkeit zu gegenseitiger Erbauung, sondern ein an und für sich nothwendiges Thun, ein Gottesdienst; das Dogma nicht blos eine Beschreibung frommer Gemüthszustände, sondern eine an und für sich wahre Lehre, von deren Annahme ihm Heil und Seligkeit abhängt — es weiss mit Einem Wort nicht nur von jenem mittelbaren, durch eine lange Reflexion gemachten Zusammenhang zwischen der Religion und dem auf sie bezüglichen Wissen und Thun, den Schl. allein übrig lässt, und nach seiner Ansicht über das Wesen der Religion allein übrig lassen kann, jenes Wissen und Thun hat ihm vielmehr unmittelbar religiöse Bedeutung. Möchte nun die wissenschaftliche Betrachtungsweise diese Vorstellung noch so sehr für eine Selbsttäuschung erklären, im Dogma nur den Reflex subjektiver Gemüthszustände, im Kultus statt eines auf Gott gerichteten Handelns nur ein Handeln der Menschen auf einander nachweisen, so hätte sie doch wenigstens zu zeigen, woher es kommt, dass das religiöse Bewusstsein selbst seinen Vorstellungen und Handlungen unmittelbar religiösen Werth beilegt, diess ist aber nicht möglich, so lange die Religion ausschliesslich für eine Sache des Gefühls erklärt, und ihr alles auf's Erkennen und Handeln gerichtete Interesse abgesprochen wird.

Mit der Schleiermacher'schen Theorie über das Wesen der Religion ist nun diejenige nahe verwandt, welche Fries und de Wette auf Grund der Jacobi'schen Philosophie entwickelt haben [1]). Schon Jacobi hatte der vermittelten oder Verstandes-

1) Von Fries gehört hieher besonders die Neue Kritik der Vernunft II, 81 ff. 195 ff. III, 157 ff. 226 ff. 353 ff. Von de Wette die Schrift: Religion und Theologie, die Vorlesungen über die Religion, und als die bündigste Darstellung seiner Ideen die Einleitung zur Dogmatik, 3. Aufl.

erkenntniss den unmittelbaren Vernunftglauben entgegengesetzt, diesen aber weder psychologisch näher bestimmt, noch ausschliesslich der Religion vindicirt; derselbe bildet vielmehr bei ihm den gemeinschaftlichen Inhalt der wahren Philosophie und der Religion, oder eigentlich nur der erstern, denn was er die wahre Religion nennt ist im Grunde selbst wieder Philosophie, da es von der positiven Religion (alle Religion ist aber positive) ausdrücklich unterschieden wird[1]). Eine genauere Ausführung dieser Ideen hat Fries mit Hülfe Kantischer Kategorieen gegeben. Fries unterscheidet eine dreifache Weise der Ueberzeugung: das Wissen, den Glauben und die Ahnung. Das Wissen enthält die empirische, Glaube und Ahnung die ideale Ansicht der Dinge. Den allgemeinen Inhalt dieser idealen Weltansicht bildet die Idee des Ewigen; im Besondern spaltet sich diese in die drei Ideen, die psychologische, kosmologische und theologische. Diese spekulativen Ideen werden zu praktischen, indem sie auf die Idee des absoluten Werthes oder Zweckes bezogen werden, dieselben lassen sich aber auch ästhetisch im Gefühl auffassen, und so erzeugen sie theils die ästhetische Naturanschauung, gemäss den Gefühlen der Begeisterung, der Demuth und der Resignation, theils die religiöse Symbolik des Kultus und der Mythologie. Nur in ihrer praktischen Auffassung nun gehören jene Ideen der Religion an, von der daher Fries sagt[2]), sie sei »keine Wissenschaft, keine blosse Lehre, sondern That und Tugend, oder gar nichts.« Wie sich nun aber die zwei hier zusammengefassten Elemente, das ethische und das ästhetische, in Beziehung auf die Religion verhalten, diess hat Fries noch nicht genauer bestimmt, und aus diesem Grunde die schwankende Haltung der Jacobi'schen Religionsphilosophie auch erst theilweise überwunden; aus dem bei Jacobi noch ganz unbestimmten Begriff des reinen Vernunftglaubens wird hier zwar das spekulative Denken als nicht zur Religion gehörig ausgesondert, das Verhältniss des Willens und Gefühls dagegen bleibt noch unklar. Ihre letzte Vollendung

---

1) Vgl. besonders: Von den göttl. Dingen S. 63 f.

2) Von deutscher Philosophie S. 100.

hat daher diese Ansicht erst durch de Wette erhalten, indem dieser, im Uebrigen ganz die Friesische Theorie voraussetzend, die eben bemerkte Unklarheit aufgehoben, die Religion ausschliesslich dem Gefühl oder der ästhetischen Weltanschauung zugewiesen, und als ihren wesentlichen Inhalt die drei oben angegebenen Grundgefühle bezeichnet hat. Auch in dieser Fassung jedoch giebt sie eine Bestimmung über das Wesen der Religion, welche ebenso zu weit, als zu eng ist. Zu weit, denn nicht blos der Unterschied der Religion von der Kunst verschwindet hier völlig, sondern consequenterweise auch der von der Philosophie, und wenn sie de Wette [1]) von der letzteren dadurch unterscheiden will, »dass sie die verneinenden Begriffe, mit welchen der Verstand die Wahrheit des Vernunftglaubens auffasst, nur als Bewahrungsmittel gegen Irrthum und Aberglauben brauche, für sich selbst aber eine bejahende Ueberzeugungsweise suche«, so müsste ganz dasselbe auch eine nach den Principien dieser Theorie ausgeführte Philosophie thun, und auch dieser würde für jene bejahende Ueberzeugungsweise nur der Glaube, und für die Unterordnung des Einzelnen unter die Idee nur die Ahnung übrig bleiben. Jene Bestimmung ist aber auch zu eng, aus den gegen Schleiermacher geltend gemachten Gründen: weil das Gefühl überhaupt nicht als das ursprüngliche und ausschliessliche Organ für die Anschauung des Absoluten angesehen werden kann, weil sich die Bedeutung des Kultus und Dogma für die Religion (die de Wette auf ähnliche Weise, wie Schleiermacher zu gewinnen sucht) von hier aus nicht erklären lässt, weil überhaupt die Abtrennung des Gefühls vom Wissen und Wollen einer richtigen Psychologie widerspricht.

Gegen die von Seite der Gefühlstheologie drohende Ausschliessung des Denkens aus der Religion die Rechte desselben auch auf diesem Gebiete geltend zu machen, war zunächst Sache der Philosophie. Die ersten von den Systemen nun, mit welchen die gegenwärtige Periode dieser Wissenschaft beginnt, waren theils mit der einseitig moralischen Fassung der Religion

1) Dogmatik I, 19.

der Gefühlstheologie vorangegangen und hatten ebendadurch die gerechte Reaktion der letztern gegen sich hervorgerufen, theils hatten sie ihr durch das Princip des unmittelbaren Wissens positiv vorgearbeitet. Der Nächste, welcher vom spekulativen Standpunkt aus gegen sie zu opponiren den Beruf hatte, war SCHELLING; und deutlich genug zeigte er auch in vielen Aeusserungen, dass er, weit entfernt die Religion mit Ausschluss des Denkens auf's Gefühl zu beschränken, vielmehr gerade in ihrem spekulativen Ideengehalt, in der »Anschauung des Unendlichen im Endlichen und des Endlichen im Unendlichen« ihre eigentliche Bedeutung finde [1]. Aber unentwickelt wie die Schellingische Philosophie geblieben ist, hat sie es auch in Beziehung auf die Religion bei vereinzelten und flüchtigen Andeutungen bewenden lassen, statt diese zur ausgeführten Theorie fortzubilden. Auch was DAUB in seiner Schelling'schen Periode über unsere Frage äussert [2], führt nicht über die unbestimmte Bezeichnung der Religion als Gottesbewusstsein, als Glaube, Erkenntniss und Verehrung Gottes hinaus, und trifft sogar mit der Schleiermacher'schen Auffassung derselben theilweise zusammen. Erst HEGEL war es daher, welcher der Gefühlstheologie und ihrer religionsphilosophischen Ansicht die spekulative in systematischer Ausführung gegenübergestellt hat.

HEGELS Ansicht vom Wesen der Religion lässt sich auf die zwei Grundbestimmungen zurückführen: die Religion ist 1) ursprünglich weder Gefühl noch Vorstellung, sondern Denken; sie ist aber 2) nicht reines Denken, sondern Denken in der Form des Gefühls und der Vorstellung. Die nähere Entwicklung dieser beiden Bestimmungen und ihr Verhältniss zu einander haben wir zunächst zu erörtern. — 1) Die Religion ist ursprünglich weder Gefühl noch Vorstellung, sondern Denken. Sie ist nicht Sache des Gefühls; denn muss auch die Religion, wie aller wahrhafte Inhalt unsers Be-

---

1) Vgl. z. B. Vorl. über die Methode der akad. Stud. 8. u. 9. Vorl. S. 180 ff. 192 ff. Philos. u. Rel. S. 57: »Religion, als Erkenntniss des schlechthin Idealen« — vgl. S. 77 f.

2) Man sehe darüber STRAUSS Charakteristiken und Kritiken S. 73 f. 150 ff.

wusstseins, auch Sache des Gefühls sein, so folgt doch daraus noch nicht, dass auch ihr Inhalt aus dem Gefühle geschöpft sei, und seine Berechtigung an ihm haben solle, statt dass vielmehr umgekehrt das Gefühl seine Berechtigung nur am Inhalte hat. Das Gefühl ist eine blosse Form, der ihr Inhalt ganz zufällig und gleichgültig ist; zu einem richtigen und religiösen wird es erst dadurch, dass es das an und für sich seiende Göttliche als objektive Norm in sich aufnimmt. Oder wie diess noch genauer und tiefer gehend bestimmt wird: das Gefühl ist ein unmittelbares Verhalten zum Gegenstand, ich bin darin einzelnes, empirisches Ich; wenn nun das wesentliche religiöse Verhältniss im Gefühl ist, so ist diess Verhältniss identisch mit meinem empirischen Selbst. Dann wäre aber die Religion nicht blos das rein Subjektive, und eine religiöse Gemeinschaft unmöglich, sondern sie wäre auch gar nichts eigenthümlich Menschliches: das Gefühl hat der Mensch mit dem Thiere gemein, was ihn vom Thier unterscheidet ist das Denken, und auch das Gefühl selbst als menschliches und noch mehr als religiöses hat das Denken in sich, und findet sich durch diesen seinen Inhalt ebenso zur Reflexion fortgetrieben, wie es sich andererseits nur von dem Objektiven der Vorstellung und des Denkens nähren kann [1]. So wenig aber die Religion ursprünglich im Gefühl ihren Sitz hat, ebensowenig ist sie ursprünglich Sache der Vorstellung. Denn die Vorstellung ist zwar ihrem Inhalte nach ein Allgemeines, ein Denken, aber dieses ist in ihr noch nicht als Denken gesetzt, sie ist erst eine sinnliche Bestimmtheit, in die sich der Gedanke hineinlegt, oder die auf dem Wege der Abstraktion in's Denken erhoben ist. Das Allgemeine, dessen sie sich bewusst ist, ist daher erst das unbestimmte Wesen, das Ohngefähr ihres Gegenstands, und die einzelnen Bestimmungen ihres Inhalts haben die Form sinnlicher Aeusserlichkeit und Selbständigkeit gegen einander, und sind darum auch nur äusserlich und zufällig auf einander bezogen. So lange daher die Religion als Vorstellung gefasst wird, kann ihr Inhalt nicht wahrhaft erkannt und gerechtfertigt werden; die Theo-

---

1) Religionsphil. I, 121 ff. Vorr. zu Hinrichs, WW. XVII, 293 ff.

logie wird dann die blos historische Theologie, welche nur über fremden Besitz Rechnung führt, ohne selbst vom Inhalt der Religion etwas zu wissen, oder sofern sie dogmatisch wird sucht sie entweder die unendliche religiöse Wahrheit durch schlechte, äusserliche und endliche Gründe zu demonstriren, oder indem sie die Endlichkeit der Vorstellungen als solche erkennt, geht sie mit der Vorstellung auch des religiösen Inhalts verlustig [1]).

Wiewohl aber so die Religion, nach Hegel, ursprünglich weder Gefühl noch Vorstellung ist, sondern Denken, so ist sie doch 2) nicht reines Denken, sondern Denken in der Form des Gefühls und der Vorstellung [2]), oder wie sich H. auch ausdrückt [3]): »die Religion ist Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes.« Die Nothwendigkeit hievon wird im Allgemeinen darin nachgewiesen, dass der Geist im Process seines Sichselbsterkennens das, was er ist, zuerst in der Unmittelbarkeit des Ansich, in der Form der Gegenständlichkeit anschauen, sich selbst als endliches Bewusstsein setzen müsse, dass daher »nichts gewusst wird, was nicht in der Erfahrung ist, was nicht als gefühlte Wahrheit, als innerlich geoffenbartes Ewiges, als geglaubtes Heiliges vorhanden ist« [4]). Diesem allgemeinen Gesetze gemäss muss auch das absolute Bewusstsein zuerst unmittelbar als innere Erfahrung vorhanden sein, in diesem seinem unmittelbaren Dasein aber sich »zunächst in diejenige Bildung fassen, welche die sonstige des weltlichen Bewusstseins und Verstandes ist, ebendamit aber den Bestimmungen und Verhältnissen der Endlichkeit überhaupt verfallen« [5]). Oder wie diess populärer ausgedrückt wird: die Religion ist die Art und Weise des Bewusstseins, wie die Wahrheit für alle Menschen, für die Menschen aller Bildung ist, wogegen die wissenschaftliche Erkenntniss

1) Religionsphil. I, 139—155 vgl. S. 41 f.

2) H. nennt übrigens sehr häufig auch nur die letztere, z. B. Religionsphil. I, 150. 189.

3) Religionsphil. I, 200, wo übrigens allerdings über den Sinn dieses Ausdrucks gestritten werden kann. Vgl. indessen S. 110 f.

4) Phänom. S. 605 vgl. Religionsphil. I, 200.

5) Encykl. 3. A. §. 573 Anm.

der Wahrheit immer das Eigenthum Weniger bleiben muss. Soll nun die höhere Erkenntniss der Mehrzahl nicht verschlossen bleiben, sondern vielmehr ganz in das Bewusstsein der Endlichkeit eindringen, so muss sie an den Menschen kommen als Menschen überhaupt, d. h. ohne Bedingung einer besonderen Bildung, d. h. sie muss die Form der Religion annehmen: wie Homer von einigen Dingen sagt, dass sie zwei Namen haben, den einen in der Sprache der Götter, den andern in der Sprache der übertägigen Menschen, so giebt es für denselben absoluten Gehalt zwei Sprachen, die eine des Gefühls, der Vorstellung und des verständigen, in endlichen Kategorieen und einseitigen Abstraktionen nistenden Denkens, die andere des konkreten Begriffs [1]).

Die nähere Ausführung dieser Gedanken, welche mit der Ableitung der Religion im Ganzen des Systems zusammenfällt, giebt Hegel an verschiedenen Orten verschieden. In der Phänomenologie [2]) ist das, was der Religion unmittelbar vorangeht, das moralische Bewusstsein nach seinen verschiedenen Formen, und die Religion entsteht dadurch, dass der Geist die Selbstgewissheit, die er als sittlicher und moralischer Geist hat, durch sein Sichselbsterkennen im Andern, seine Versöhnung mit der gegenständlichen Welt, von dieser als eine absolute zurückerhält. Als der eigentliche Inhalt der Religion erscheint daher hier das reine Selbstbewusstsein des Geistes, oder diess, dass der Geist sich selbst als das allgemeine, alle Wirklichkeit in sich enthaltende Wesen weiss. Indem er aber dieses reine Selbstbewusstsein erst unmittelbar ist, »so ist sein Dasein von seinem Selbstbewusstsein unterschieden, und seine eigentliche Wirklichkeit fällt ausser der Religion«; weil das Wissen des Geistes von seinem absoluten Wesen erst im Ansich des Selbstbewusstseins, erst als das abstrakt Innere desselben gesetzt ist, so kann sich diese seine innere Bestimmtheit noch nicht über die ganze Welt des wirklichen Daseins ausbreiten, sondern

1) Encykl. a. a. O. und I, Vorr. S. xxi. Gesch. d. Phil. I, 97. III, 92. Religionsphil. II, 282.

2) S. 508 f. besonders 511 ff. 516 vgl. S. 593 ff. und Religionsphilos. I, 206 f.

erst in einer vorgestellten Objektivität reflektiren, der die wirkliche Welt als eine von ihr verschiedene gegenübertritt. Die Gestalt der Religion ist insofern ihrem Inhalt noch nicht gleich: an sich wird in derselben der Geist als alle Wirklichkeit gewusst, und auch im Objekt nur sein eigenes Wesen wiedererkannt, aber dem religiösen Bewusstsein selbst ist dieser sein Inhalt noch theilweise verborgen, und wiewohl ihm die Gegenständlichkeit in Wahrheit nicht mehr fremd und undurchdringlich ist, so erscheint sie ihm doch noch als ein Fremdes — eine Unangemessenheit von Form und Inhalt, die erst im begreifenden Wissen aufhört. — Von dieser Darstellung unterscheidet sich nun die der Encyklopädie [1]) dadurch, dass der Uebergang vom sittlichen Geiste zum absoluten in ihr nicht vom moralischen Bewusstsein, sondern von der Betrachtung der Weltgeschichte aus gemacht wird — indem das sittliche Bewusstsein seine nationale Beschränktheit, die in der Weltgeschichte zum Vorschein kommt, abstreift, so erhebt es sich zum Wissen des absoluten Geistes — ferner dadurch, dass unter den Formen des absoluten Geistes der Religion die Kunst noch vorangestellt wird, die aber hier ebenso, wie in der Phänomenologie, ausschliesslich als Kunstreligion aufgefasst ist: in der Kunst ist die Idee noch an die Form des sinnlichen Daseins gebunden, diese entspricht ihr aber nicht, es tritt daher an ihre Stelle die aufgehobene sinnliche Anschauung, oder die Vorstellung. Wie nun aber zuerst von der Sittlichkeit nur zur Religion im weitesten Sinne, zum absoluten Geist überhaupt übergegangen wurde, so wird dann aus der Kunst nur die offenbare Religion, das Christenthum abgeleitet. — Sehen wir endlich noch auf die Darstellung der Religionsphilosophie, so schliesst sich diese [2]) zunächst an die Encyklopädie an, sofern die Religion hier gleichfalls aus der Sittlichkeit im engern Sinne abgeleitet

1) §. 552 ff. Ebenso wird das Verhältniss der drei Sphären: Kunst, Religion und Wissenschaft dargestellt in der Aesthetik I, 129 ff., wogegen die Phil. der Gesch. S. 61 unter den Formen des absoluten Bewusstseins die Religion als die erste, die Kunst als die zweite stellt.

2) I, 110.

wird: durch die Aufhebung der Endlichkeit, mit welcher die Erscheinung des göttlichen Lebens im Staate noch behaftet ist, entsteht der religiöse Standpunkt. Dagegen wird nun dieser hier, wie in der Phänomenologie, gleich in seiner eigentlichen Bedeutung, und die Kunstreligion als eine Stufe innerhalb desselben aufgefasst, die theils als eigene Religion (die griechische), theils neben dem Gefühl und der Vorstellung als eine von den allgemeinen Formen der Religion vorkommt [1]).

Um nichts einstimmiger äussert sich nun HEGEL auch auf die dritte Frage, die wir hier noch zu machen haben: zugegeben, dass die Religion zwar ein Denken sei, aber ein Denken in der Form des Gefühls und der Vorstellung, wie verhalten sich diese beiden Elemente unter sich und zu dem in ihnen enthaltenen Denken? — Beginnen wir mit dem Ersten, und halten uns dabei zunächst an die Darstellung der Phänomenologie, so würde diese, obwohl sie des Gefühls nur beiläufig erwähnt, doch am Meisten zu der Ansicht hinführen, nach welcher dasselbe zwar nicht die ursprüngliche Quelle für den Inhalt, wohl aber den Mittelpunkt für die eigenthümliche Form des religiösen Bewusstseins bildet. Denn wenn hier (s. o.) die Nothwendigkeit der Religion darauf begründet wird, dass die Wahrheit zuerst als innere Erfahrung, als geglaubt und gefühlt für den Menschen vorhanden sein müsse, so läge es nahe, auch ihre Bedeutung weniger in der Mittheilung eines theoretischen Wissens, als eben in der Hervorbringung der unmittelbaren Erfahrung des Göttlichen im Gefühl zu suchen. Ebendahin führt die Religionsphilosophie, wenn sie den Kultus als die höchste Verwirklichung der Religion, als die Bedeutung des Kultus aber das Werden des absoluten Bewusstseins für das Subjekt, den Glauben und das Gefühl des Göttlichen darstellt [2]), die Geschichte der Philosophie, wenn sie sagt [3]), die Religion

1) Doch findet sich die letztere Darstellung nur in der 2ten Ausgabe I, 134, in der ersten werden nur Gefühl und Vorstellung als die unterscheidenden Formen des religiösen Bewusstseins genannt.

2) I, 204 ff. 215 vgl. Aesth. I, 135.

3) I, 85.

sei nicht blos überhaupt an jede Weise der Bildung, sondern ausdrücklich an das Herz und Gemüth gerichtet, und die Rechtsphilosophie, wenn sie die Innerlichkeit als das Feld der Religion bezeichnet [1]), denn das innerliche Leben als solches hat am Gefühl seinen beherrschenden Mittelpunkt. Andererseits wird aber doch von Hegel die Vorstellung nicht blos beinahe ausnahmslos neben dem Gefühl, sondern nicht selten auch allein als die wesentliche Form des religiösen Bewusstseins genannt, das Verhältniss der Philosophie zur Religion als das Verhältniss der Vorstellung zum Denken bezeichnet, und die Religion, als offenbare Religion, aus der Kunst durch die Bemerkung abgeleitet: das unmittelbare sinnliche Wissen müsse in das sich in sich vermittelnde Wissen übergehen [2]); es wird ebenso auch — worauf wir später noch einmal zurückkommen müssen — für die Ausmittlung des den religiösen Vorstellungen zu Grunde liegenden Gedankens nirgends der Umweg über das Gefühl genommen, es wird nicht zunächst nach der Bestimmtheit des Gefühls gefragt, aus der eine Vorstellung hervorgegangen ist, und erst in zweiter Reihe nach der jener zu Grunde liegenden Gedankenbestimmung, sondern die Vorstellungen sollen ganz unmittelbar in Gedanken umgesetzt werden. Dieses Verfahren setzt offenbar voraus, dass auch schon bei der Entstehung der religiösen Vorstellungen, also überhaupt in der Religion das treibende Interesse das theoretische sei. Wiewohl daher in der Hegel'schen Theorie Elemente liegen, welche für sich dazu führen würden, die praktische Bedeutung der Religion für's Gemüthsleben als ihre eigentliche Bedeutung anzusehen, so sind diese doch hier so wenig entwickelt, dass vielmehr der Hegel'schen Religionsphilosophie im Ganzen eine überwiegend theoretische Auffassung der Religion zu Grunde liegt, im Uebrigen das Verhältniss von Vorstellung und Gefühl in derselben durchaus nicht klar und fest bestimmt ist. Noch weniger lässt sich mit der (Kunst-) Anschauung anfangen, die ohnedem nur in der obenangeführten Stelle aus der zweiten Ausgabe der Religions-

1) S. 335. 349.
2) Encykl. §. 563.

philosophie zwischen Gefühl und Vorstellung in die Mitte tritt. Allem nach hat Hegel selbst diese, vielleicht nur in den Vorlesungen Eines Jahrgangs ausgesprochene Bestimmung nicht weiter verfolgt.

Mit dem eben Besprochenen hängt nun zusammen, dass auch das Verhältniss des Denkens zum religiösen Vorstellen und Fühlen bei Hegel in der Schwebe bleibt. Denn das zwar hat H. oft genug ausgesprochen, dass der Inhalt in beiden identisch sei, dass die Religion aus dem Gedanken entstehe, und in den Gedanken zurückkehre, dagegen äussert er sich darüber unklar und widersprechend, inwiefern die Erhebung der religiösen Vorstellung in den Gedanken seiner Ansicht nach in das religiöse Gebiet selbst hereinfällt, oder als ein Hinausgehen über dieses in eine von ihm verschiedene Sphäre zu betrachten ist. Nach der Darstellung der Religionsphilosophie muss man das Erstere glauben, da hier ausdrücklich die Erhebung der Religion in die Form des Denkens verlangt, und diese mit unter den Formen des religiösen Bewusstseins aufgeführt [1]), da ferner (I, 204) mit der ganzen theoretischen Seite der Religion auch das spekulative Begreifen derselben unter die einseitig objektive Auffassung, welche erst durch den Kultus mit der subjektiven gleichmässig vermittelt werden soll, subsumirt, da endlich auch von der absoluten Religion als ihre höchste Realisirung ihr Uebergang in die Philosophie verlangt wird [2]). Dem steht nun aber entgegen, dass nicht blos sonst gewöhnlich [3]) das begreifende Denken im Unterschied von der Vorstellung als die unterscheidende Form der Philosophie bezeichnet, nicht blos in der Phänomenologie (S. 591 ff.) der Dualismus des Bewusstseins und Selbstbewusstseins als eine innerhalb der Religion nicht zu überwindende Schranke anerkannt, sondern in der Religionsphilosophie selbst (I, 20 ff.) dieser Unterschied der Religion von

---

1) So besonders in der 1. Aufl., wo die Formen des Gefühls, der Vorstellung und des Denkens nebeneinandergestellt werden, in der Hauptsache aber auch in der 2ten; s. hier I, S. 150—204.

2) Religionsphil. II, 344 ff.

3) Encykl. §. 571. 573 Anm. Vorr. I, xxi. Gesch. der Philos. I, 87—90. III, 92. Phil. d. Gesch. S. 61 f. Aesth. I, 135 u. oft.

der Philosophie mit aller Bestimmtheit auseinandergesetzt, und in dem der zweiten Ausgabe eigenthümlichen merkwürdigen Schlusse derselben unumwunden bekannt wird, dass der Gegensatz von Glauben und Wissen zwar dem Spekulativen durch seine philosophische Erkenntniss gelöst werde, für die Masse der Religiösen aber zurückbleibe. So wollen auch hier die Aeusserungen des Philosophen nicht recht zur Einheit zusammengehen.

Muss uns nun schon dieses Schwanken der Hegel'schen Aeusserungen über das Wesen der Religion bedenklich machen, so zeigt sich auch wirklich bei näherer Betrachtung, dass die Eigenthümlichkeit derselben in einer höchst wichtigen Beziehung von Hegel nur ungenügend erkannt worden ist. Ich habe schon oben auf seine überwiegend theoretische Auffassung der Religion aufmerksam gemacht. Dass ihm diese mit Recht zugeschrieben werden kann, diess beweist entscheidender als alle einzelnen Aeusserungen sein durchgängiges Verfahren bei der Uebersetzung der religiösen Vorstellungen in den Gedanken. Man nehme z. B. die Lehre von der Dreieinigkeit. Der Sinn dieser Lehre soll sein, dass Gott als der Geist, oder als der im Andern bei sich selbst Seiende Eine erkannt werde, also, wie auch H. oft genug selbst sagt, eine spekulative Idee, wie diese für »die rein theoretische Betrachtung« [1]) ist; von einem praktischen Sinn und Ursprung des Dogma ist nirgends die Rede. Ebenso in der Christologie; denn wird hier auch die Anschauung der ansichseienden Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in der Person Christi aus dem Schmerz der alten Welt um den Untergang aller besondern Volksgeister, also aus dem Selbstbewusstsein abgeleitet [2]), so erscheint doch nachher wieder als die Bedeutung der christologischen Vorstellungen doch nur die »Gewissheit« von jener Idee, ihre praktische Nothwendigkeit wird nicht weiter erörtert. Erst im dritten Abschnitt des hergehörigen Theils der Religionsphilosophie (»das Reich des Geistes«) wird die Beziehung der Dogmen auf's praktische Selbstbewusstsein stärker hervorgehoben, aber auch hier gerade die

1) Religionsphil. II, 227.

2) Rel.phil. II, 277 ff. 319. Phänomenol. S. 566.

Lehre, welche in dieser Beziehung am Ersten in Betracht kommen musste, die Lehre von der Rechtfertigung, übergangen. Mag aber hier und sonst die praktische Bedeutung der religiösen Vorstellungen auch nicht schlechthin ignorirt werden, so tritt dieselbe doch jedenfalls nirgends in den Mittelpunkt der Hegel'schen Darstellung, sondern immer eilt diese von der Vorstellung möglichst schnell zur Entwicklung des spekulativen Gedankens, und hebt das Wissen von diesem, nicht die dadurch hervorgebrachte Bestimmtheit des Selbstbewusstseins und Charakters als die Wahrheit und Bedeutung jener Vorstellungen hervor. Wie sehr aber damit der eigenthümliche Charakter der Religion verkannt wird, diess kann zwar hier, um unserem zweiten Abschnitt nicht vorzugreifen, nicht nach allen Seiten entwickelt werden, wird sich aber auch schon, worauf ich hier allein hinweisen will, in dem Widerspruch zeigen, in den sich die Hegel'sche Darstellung durch diese einseitig theoretische Fassung der Religion mit sich selbst verwickelt. Religion und Philosophie haben nach H. denselben Inhalt, was sie unterscheidet ist nur, dass sie ihn in verschiedener Form haben, jene in der Form der Vorstellung, diese in der des Begriffs. Diese Bestimmung ist in gewissem Sinne, wie wir später sehen werden, vollkommen richtig, aber sie ist es nicht, wenn die Religion als ein ausschliesslich oder überwiegend theoretisches Verhalten gefasst wird. Form und Inhalt — worauf Strauss [1]) mit Recht aufmerksam macht — sind ja gerade der Hegel'schen Logik zufolge nichts weniger als gleichgültig gegen einander, »der Inhalt ist nichts, als das Umschlagen der Form in Inhalt, und die Form nichts, als Umschlagen des Inhalts in Form« [2]). Oder in genauerer Anwendung auf den vorliegenden Fall: wenn die Religion im Wesentlichen ein theoretisches Verhalten ist, so ist die Identität ihres Inhalts mit dem der Philosophie durch die Gleichheit der theoretischen Weltanschauung in beiden bedingt. Nun hat aber diese nach Hegel's eigener Voraussetzung in beiden einen verschiedenen und relativ entgegengesetzten

1) Glaubensl. I, 12.

2) Hegel, Encykl. §. 133. Anm.

Charakter: was die Religion in der Weise der Vorstellung hat, das hat die Philosophie in der des Begriffs, was jene als ein einmaliges zeitliches Geschehen anschaut, erkennt diese als die ewige und allgemeine Geschichte des Geistes, was jene an eine Vielheit sinnlich selbständiger Gestalten vertheilt, fasst diese zur Einheit des Gedankens zusammen. Ist aber das Princip verschieden, ja entgegengesetzt, so kann das Resultat unmöglich dasselbe sein, und so zeigt ja auch der Augenschein, dass die Philosophie, d. h. die sich selbst achtende und verstehende, consequente Philosophie und die religiöse Vorstellung auf allen Punkten des dogmatischen Systems in Streit gerathen sind und diesen ganzen tiefgehenden Gegensatz bilden, den wir in letzter Beziehung am Besten als den Gegensatz der Transcendenz und Immanenz bezeichnen. Weit entfernt daher, dass die Verschiedenheit der Form den Inhalt nichts angienge, ist vielmehr, die theoretische Auffassung der Religion vorausgesetzt, ihr Inhalt selbst ganz und gar durch ihre Form bestimmt, und in demselben Maasse, als sich Vorstellung und Begriff entgegengesetzt sind, müssen sich auch die religiöse und die philosophische Weltanschauung entgegengesetzt sein. Sofern aber die religiöse Weltanschauung der philosophischen entgegengesetzt ist, insofern ist sie auch unwahr, denn die höchste Entscheidung über theoretische Wahrheit oder Unwahrheit steht nun einmal dem Denken zu, und jede andere Weise des Bewusstseins hat nur so weit Wahrheit, wie weit sie mit dem Denken (das Denken in seiner Entwicklung zur Totalität ist aber die Philosophie) übereinstimmt. Was daher die Religion von der Philosophie unterscheiden würde, wäre nur dieses, dass dasselbe, was in dieser rein und vollständig erkannt wird, in jener unvollständig und mit Irrthum versetzt erkannt würde. Und da nun gerade dieses Unterscheidende den eigenthümlichen Charakter der Religion ausmachen soll, das der Religion mit der Philosophie Gemeinsame dagegen nicht der Religion als solcher, sondern nur dem menschlichen Geist überhaupt angehört, so müsste von hier aus gesagt werden, das Wesen der Religion, d. h. ihr specifisches, sie von andern Formen des Geisteslebens unterscheidendes Wesen bestehe ausschliesslich in ihrer Unwahr-

heit, die Religion als solche sei rein das Erzeugniss einer Selbsttäuschung, ein Erzeugniss, das dann folgerichtig nicht aus der Vernunft, als dem Vermögen der Wahrheit, sondern nur aus einer Illusion der Einbildungskraft abgeleitet werden könnte. Die von HEGEL verkündete Versöhnung der Religion mit der Philosophie hätte sich so in ihren absoluten Widerspruch, die vorausgesetzte Identität ihres beiderseitigen Inhalts in die absolute Verschiedenheit desselben verkehrt.

Dieses Resultat ist auch, wie bekannt, bald genug gezogen worden, und statt des ewigen Friedens zwischen Religion und Philosophie haben STRAUSS und FEUERBACH ihren unversöhnlichen Zwiespalt verkündet. Dieses Ergebniss ist jedoch nur von dem Letzteren in dieser Allgemeinheit ausgesprochen und begründet worden, wogegen STRAUSS zwar die einzelnen Dogmen der schärfsten Kritik unterwirft, über den allgemeinen Begriff der Religion dagegen nur ebenso unbestimmt, wie HEGEL, bemerkt, dass sie aus der Vernunft oder dem Triebe nach Selbsterkenntniss hervorgegangen sei, aber sich für die Befriedigung desselben mit Gefühlen und Vorstellungen begnüge [1]). Er selbst übrigens setzt in seiner ganzen Kritik der Dogmen ebenso, wie HEGEL, die wesentlich theoretische Auffassung der Religion voraus, denn ohne diese Voraussetzung dürfte er es nicht bei der Auflösung der dogmatischen Vorstellungen bewenden lassen, sondern müsste von diesen, was er doch nicht thut, auf ihren anderweitigen Kern zurückgehen. Aus diesem Grunde kann nun hier nur von der Feuerbach'schen Theorie weiter die Rede sein. Auch über sie werde ich mich übrigens, mit Beziehung auf eine frühere Ausführung [2]), kürzer fassen dürfen.

Die Religion, hatte HEGEL gesagt, ist ihrem wesentlichen Inhalte nach mit der Philosophie identisch, und nur der Form

---

1) Glaubensl. I, 22 f.

2) Theol. Jahrbb. II, 330 ff., wo auch die Belege aus F.'s »Wesen des Christenthums« und den deutschen Jahrbüchern zusammengestellt sind. Weiter vgl. man aus seinen Schriften: Darstellung der Leibnitz'schen Philosophie S. 118 ff. P. Bayle S. 32 ff. 56 ff. 226 ff. u. ö. Philosophie und Christenth. S. IV ff. 9 f.

nach von ihr verschieden. Nein, erwiedert Feuerbach, gerade ihrem wesentlichem Inhalte nach ist sie vielmehr von der Philosophie verschieden, ja ihr entgegengesetzt. Was Hegel blosse Form nennt, ist in Wahrheit das Wesen der Religion, das Specifische ihres Inhalts, was er dagegen als den Inhalt der Religion bezeichnet, das Bewusstsein des Absoluten, diess kommt in ihr eben nicht abgetrennt von jener Form vor. Sollen sich aber Philosophie und Religion so schlechthin entgegengesetzt sein, so kann diese nicht aus demselben Interesse und derselben Geistesthätigkeit abgeleitet werden, wie jene. Hatte daher Hegel den Ursprung der Religion im Denken gesucht, so sucht ihn Feuerbach im Gemüth und der Phantasie, hatte sie jener als ein überwiegend theoretisches Verhalten aufgefasst, so erklärt dieser: der Standpunkt der Philosophie sei der theoretische, der Standpunkt der Religion der praktische, hatte jener die Idee des Absoluten als ihren Inhalt anerkannt, so findet dieser denselben nur in dem eigenen Wesen des Menschen und seinen endlichen Bedürfnissen. Der praktische Standpunkt nämlich, — so erklärt sich F. näher — welcher der der Religion ist, unterscheidet sich vom theoretischen dadurch, dass es diesem um die Sache zu thun ist, jenem um die Person, dass dieser objektiv verfährt, jener nur subjektiv, dass dieser den Menschen als Theil der Welt betrachtet, jener die Welt als Mittel für den Menschen, dass dieser die Erde sich um die Sonne bewegen lässt, jener die Sonne um die Erde. Sofern daher der Standpunkt der Religion ausschliesslich der praktische ist, so handelt es sich in ihr einzig und allein um die Wünsche und Bedürfnisse des Menschen, d. h. des vom Zusammenhang mit der Welt und der Natur losgetrennten, sich in egoistischer Einseitigkeit nur auf sich selbst beziehenden Subjekts; die Religion ist der absolute Selbstgenuss der menschlichen Subjektivität. Indem sich aber hiemit der Mensch in der Religion auf sich selbst und seine endliche Subjektivität zurückzieht, so tritt ihm die dem praktischen Standpunkt verborgene, nur dem theoretischen Auge zugängliche, allgemeine Seite seines Wesens als ein von ihm selbst verschiedenes, übernatürliches und ausserweltliches, darum aber selbst wieder individuelles Wesen gegen-

über; zugleich bedarf er aber eben wegen der praktischen Subjektivität seines Standpunkts eines solchen Wesens: die schrankenlosen Wünsche des Gemüths, die aller vernünftigen Möglichkeit spottenden Träume der Phantasie vermag nur die göttliche Allmacht zu verwirklichen. Das Geheimniss der Theologie ist daher die Anthropologie, die Religion ist das Verhalten des Menschen zu seinem eigenen Wesen, aber zu seinem Wesen als einem von ihm unterschiedenen, besondern Wesen; der Mensch vergegenständlicht sich sein Wesen und macht dann wieder sich zum Objekt dieses vergegenständlichten, in ein Subjekt verwandelten Wesens: Gott ist das als ein anderes angeschaute Wesen des Menschen. Wie aber darin die Wahrheit der Religion liegt, so liegt ebendarin auch ihre Unwahrheit: sofern der Mensch in der Religion *sein eigenes Wesen* anschaut, insofern ist sie ihm eine Quelle der höchsten Befriedigung für das Gemüth, der menschenfreundlichsten Triebe und Gefühle; sofern er dagegen dieses sein Wesen *als ein von ihm verschiedenes, partikuläres Wesen* anschaut, so erzeugt diese Anschauung aus sich alle jene Abwendung von der Natur und der Gattung, alle jene Entfremdung gegen die Kunst, die Wissenschaft, die freie Geistesbildung überhaupt, alle jene Misshandlung der Moral durch die Dogmatik, jenen Glaubensfanatismus, jene Lüge und Heuchelei, die F. als charakteristische Züge theils der Religion überhaupt, theils insbesondere der christlichen Religion nachzuweisen bemüht ist.

Es muss nun als ein entschiedenes Verdienst dieser Theorie anerkannt werden, dass sie gegen die einseitig theoretische Hegel'sche Auffassung der Religion ihre praktische Bedeutung, gegen ihre unkritische Identifikation mit der Philosophie ihren specifischen Unterschied von derselben geltend gemacht hat. Aber indem sie nun diesen Gesichtspunkt mit schroffer Ausschliesslichkeit festhält, so wird das wahre Wesen der Religion in nur noch einseitigerer Weise von ihr verkannt. Die Religion soll einzig und allein das Erzeugniss des Gemüths und der Phantasie, d. h. der sich vom Zusammenhang mit der Welt, der Natur und der Menschheit lossreissenden, ihre Wünsche und Bedürfnisse zu absoluten Gesetzen erweiternden, und die Welt

zum Mittel für diese ihre Willkühr herabsetzenden Subjektivität, ihr Standpunkt soll der praktische, das heisst, wie F. selbst es erklärt, der Standpunkt des absoluten Partikularismus und Egoismus sein. Praktisch nämlich verhalte ich mich nach F. als einzelnes Subjekt, theoretisch als allgemeines, praktisch, wenn ich den Gegenstand mir unterwerfe, theoretisch, wenn ich mich dem Gegenstand hingebe: praktisch ist der »nur nach seinen Zwecken handelnde und die Welt nur in Beziehung auf diese Zwecke und Bedürfnisse, nicht an sich selbst betrachtende Mensch«[1]. Wie sollen wir es uns aber unter dieser Voraussetzung erklären, dass doch jede Religion, und die christliche am Meisten, vielmehr eine Unterwerfung der Subjektivität unter allgemeine Zwecke, eine sittliche Heiligung des Lebens und Willens verlangt, dass gerade die Religion, so weit die Geschichte reicht, die Trägerin der Gesittung gewesen ist? Aus ihr selbst und ihrem specifischen Wesen könnte diess offenbar nicht erklärt werden — denn wie kann aus dem Princip der unbedingten Subjektivität die sittliche Verläugnung und Aufopferung der Subjektivität hervorgehen? — ihm könnte vielmehr nur die Untergrabung und Verfälschung aller Moralität zugeschrieben werden, die F.[2] der Religion schuldgiebt. Sehen wir daher doch die Sittlichkeit mit der Religion Hand in Hand gehen, so kann doch diese Sittlichkeit nicht in der Religion ihren Grund haben: die Menschen sind sittlich nicht *durch* die Religion, sondern *trotz* der Religion. Und wirklich ist diess Feuerbachs Behauptung[3]. Aber damit ist für's Erste seiner Grundforderung,

---

1) Wesen des Christenthums 2. A. S. 277.

2) A. a. O. S. 405 ff. u. ö.

3) A. a. O. S. 390 (vgl. S. 389): »Bessert der Glaube den Menschen, so kommt das nur aus der innern vom religiösen Glauben unabhängigen Ueberzeugung von der unumstösslichen Realität der Moral. Nur die Moral ist es, die dem Gläubigen in's Gewissen ruft: dein Glaube ist nichts, wenn er dich nicht gut macht, keineswegs aber der Glaube.« S. 406: »Wenn wir in Zeiten, wo die Religion heilig war, die Ehe, das Eigenthum, die Staatsgesetze respektirt finden, so hat diess nicht in der Religion seinen Grund, sondern in dem ursprünglich, natürlich sittlichen und rechtlichen Bewusstsein.« Nimmt man zu solchen Aeusse-

das Wesen der Religion nicht nach einem willkührlichen Ideal, sondern ihrer vollen geschichtlichen Erscheinung gemäss zu bestimmen, Hohn gesprochen, und an die Stelle der Religion »in ihrer vollen Bestimmtheit und Totalität« freilich nicht ein Ideal, um so mehr aber eine Caricatur gesetzt: statt im Begriff der Religion alle die Elemente zusammenzufassen, die sie selbst als wesentlich anspricht, und die thatsächlich immer mit ihr verbunden waren, schliesst diese Ansicht aus der historischen Erscheinung der Religion alles das aus, was ihr zur Ehre gereichen könnte, um das Uebrigbleibende allein für ihr wahres Wesen auszugeben. Aber selbst wenn wir uns dieses gefallen lassen, und die Sittlichkeit nicht als etwas zum Wesen der Religion Gehöriges, sondern als eine aus anderer Quelle entsprungene Zugabe betrachten wollten, so bliebe, wie ich auch sonst schon bemerkt habe [1]), der Widerspruch, dass sich der moralische Sinn gerade in einer ihm schlechthin unangemessenen und widersprechenden Form zur Erscheinung gebracht, dass der Geist der Menschheit den reinen Wein der Sittlichkeit Jahrtausende lang in essigsauren Gefässen bewahrt haben sollte. Muss daher doch auch F. anerkennen [2]), dass der Mensch in der Religion sein »moralisches und ewiges Heil bezwecke«, dass in der Anschauung Gottes das moralische Wesen des Menschen als absolutes Wesen gesetzt, dass die moralische Beschaffenheit zum Kriterium der Aechtheit des Glaubens gemacht werde, so ist es der unmittelbare Widerspruch, der Religion ausschliesslich den praktischen Standpunkt in dem oben angegebenen Sinne, d. h. den Standpunkt einer egoistischen Subjektivität zu vindiciren; wenn vielmehr einmal unter dem praktischen Standpunkt nur dieser Eudämonismus verstanden werden soll, so würde sich eben in dem sittlichen Element der Religion zeigen, dass sie nicht blos ein praktisches Verhalten ist. Jene Bestimmung des Gegensatzes von Theorie und Praxis ist jedoch

---

rungen die sonstigen uneingeschränkten Vorwürfe F.s gegen die der Moral »grundverderbliche« Religion, so erhält man den obigen Satz.

1) Theol. Jahrbb. II, 341.

2) A. a. O. S. 45. 69. 389.

selbst schon einseitig. Denn wie es ein theoretisches Verhalten giebt, bei dem der Mensch gleichfalls nur auf dem subjektiven Standpunkt steht, alle Betrachtung des sinnlich Schönen nämlich, die aus Wohlgefallen an seiner sinnlichen Schönheit hervorgeht, so zeigt uns umgekehrt das ganze Gebiet des sittlichen Handelns, dass der Ausdruck »praktischer Standpunkt« keineswegs gleichbedeutend mit: Standpunkt der Subjektivität gebraucht werden darf [1]). — Aber auch wenn wir den Begriff des Praktischen weiter fassen und das Sittliche mit darunter subsumiren wollten, wäre die Behauptung, dass die Religion ausschliesslich dem praktischen Bewusstsein angehöre, einseitig. Die Religion, ich muss auch hier eine frühere Bemerkung [2]) wiederholen — ist nicht einfache Praxis, sondern eine Praxis, welche die Theorie zur Voraussetzung hat; allen Religionen ist die Beziehung der Handlungen und Gefühle auf die Vorstellung Gottes so wesentlich, dass erst mit dieser Vorstellung die Religion beginnt, dass auch die religiöse Moral nur durch die Zurückführung der sittlichen Verhältnisse auf die Vorstellung des göttlichen Willens sich von der philosophischen unterscheidet, und diese Vorstellung enthält neben der Idee eines gütigen Vaters der Menschen und sittlichen Weltregenten auch die des an und für sich seienden, unendlichen Wesens. An die Religion hat sich desshalb auch überall, wo diese über ihre rohsten und dürftigsten Anfänge hinausgekommen ist, religiöse Spekulation und theoretische Geistesbildung angeschlossen. Welche Willkührlichkeit nun, dieses theoretische Element derselben bei der Bestimmung ihres Wesens ganz zu ignoriren, und dasselbe, so wie die aus ihm hervorgehende Bildung schlechtweg für etwas zu erklären, womit es der Religion nicht recht Ernst sei, und was sich in ihr nur im Widerspruch gegen ihr eigentliches Wesen entwickelt habe [3])! Doch ganz ignorirt hat

---

1) Wie F. thut, z. B. W. d. Christ. S 275: »Der wesentliche Standpunkt der Religion ist der praktische, d. h. hier der subjektive.« S. 277: »Da nun aber der praktische oder subjektive Standpunkt allein der Standpunkt der Religion ist.«

2) Theol. Jahrbb. II, 334 ff. vgl. oben S. 42.

3) W. d. Christ. S. 64 f. vgl. S. 430. 1. A. S. 413.

es auch F. nicht: gerade weil es der Religion nur um den Menschen und seine subjektiven Zwecke zu thun ist, sagt er [1]), »so fällt ihr Alles, was hinter dem praktischen Bewusstsein liegt, ausser den Menschen und die Natur hinaus in ein besonderes persönliches Wesen.« »Gott ist der den Mangel der Theorie ersetzende Begriff.« Aber woher entstände wohl der Religion das Gefühl dieses Mangels und das Bedürfniss, ihn auszufüllen, woher der Trieb, sich mit der Spekulation über das göttliche Wesen zu befassen, wenn doch sie selbst ausschliesslich praktisch und von aller Theorie abgekehrt ist? und wie stimmt die Behauptung, dass sich der Religiöse für die ihm selbst fehlende Theorie in Gott ergänze, dass ihm Gott »die reine Anschauung, das Leben der Theorie sei« [2]), mit der andern [3]) zusammen, wornach Gott (oder was bei F. dasselbe ist, das Wunder) nur »praktische Bedürfnisse realisiren«, Gott »ein rein praktisches oder subjektives Wesen« sein soll? Die Ausschliessung des theoretischen Elements aus dem Begriffe der Religion hat sich hier durch ein der Grundvoraussetzung verderbliches Eindringen desselben gerächt. — Wie wenig aber diese Ausschliessung berechtigt ist, diess zeigt sich auch an Feuerbachs eigener Kritik der Religion. Während man nach seiner Ansicht vom Wesen der Religion erwarten sollte, dass er immer nur den praktischen Gehalt derselben, die Bestimmtheit des Selbstbewusstseins in ihr in's Auge fasse, so beschäftigt sich nicht nur dem Umfange nach der grössere Theil seiner Schrift mit den religiösen Vorstellungen, sondern eben diese sind es auch, welche seine ganze Ansicht bestimmen: weil die Vorstellung von der Jenseitigkeit des Göttlichen nicht loskommt, desswegen wird die Transcendenz für den wesentlichen Standpunkt der Religion ausgegeben, weil in der religiösen Vorstellung das Reich Gottes und die Welt sich ausschliessend gegenüberstehen, so wird geschlossen, dass auch für's Leben nur die Zurückziehung von der Welt und der Natur, nur Cölibat und

1) A. a. O. S. 277 ff. 290. 287.
2) A. a. O. S. 291.
3) Ebend. S. 289 f.

Mönchsthum die wahren Consequenzen der Religion seien, von aller Weltbildung dagegen und allem weltlichen Thun, das sich innerhalb der Religion entwickelt hat, behauptet, es habe sich im Widerspruch mit ihrem wahren Wesen entwickelt, weil die Religion den partikularistischen Gegensatz von Glaubigen und Unglaubigen in der Theorie nicht zu überwinden weiss, desswegen wird der Glaube für die esoterische, die Liebe nur für die exoterische Lehre des Christenthums erklärt [1]). F., bemerkt Biedermann [2]) treffend, »fasst die Religion als ein theoretisches Verhalten auf praktischem Grund und Boden, während sie in Wahrheit umgekehrt ein praktisches Verhalten mit theoretischer Voraussetzung ist.« Nur um so weniger ist er aber berechtigt, das theoretische Element aus ihrem Begriff auszuschliessen.

Von der Ansicht über den formellen Charakter des religiösen Bewusstseins ist auch der Standpunkt für die Auffassung seines Inhalts abhängig. F. nun hat die seinige in die zwei Bestimmungen zusammengefasst, dass der Gegenstand der Religion das eigene Wesen des Menschen sei, dieses sein eigenes Wesen aber als ein von ihm verschiedenes, besonderes Wesen vorgestellt. Sowohl die eine als die andere von diesen Bestimmungen bedarf näherer Prüfung. F.s erster Satz lautet: Die Religion ist ein Verhalten des Menschen zu seinem eigenen Wesen. Sofern sich nun dieser Satz auf die allgemeinere Behauptung stützt, dass das menschliche Vorstellen und Denken überhaupt nicht weiter reiche, als das menschliche Wesen, fällt

1) A. a. O. S. 392. Es begründet keinen Widerspruch gegen die obige Darstellung, dass F. durchweg auf die praktische Erscheinung der Religion Rücksicht nimmt. Diess thut er allerdings; aber in welchen Erscheinungen wirklich Früchte der Religion anzuerkennen, welche aus andern Quellen abzuleiten seien, diess soll hier erst aus der Consequenz der religiösen Vorstellungen entschieden werden, statt dass nach F.s Voraussetzung über das Wesen der Religion vielmehr umgekehrt die religiöse Bedeutung der Vorstellungen nur aus der praktischen Gestalt der Religion erklärt werden dürfte.

2) In seiner schätzbaren Schrift: Die freie Theologie oder Philosophie und Christenthum in Streit und Frieden S. 32. Näheres über diese Schrift behalte ich dem nächsten Heft vor.

seine Erörterung nicht in die Grenzen der gegenwärtigen Untersuchung, da er in diesem Sinne nichts Eigenthümliches von der Religion aussagt, und wir können in dieser Beziehung um so eher auf frühere Bemerkungen [1]) verweisen, je leichter der obige Satz, in dieser Allgemeinheit gehalten, von sehr verschiedenen Standpunkten gutgeheissen werden könnte; denn auch wer der Religion Gott oder das Absolute zum Inhalt giebt, kann zugeben, dass dieses Göttliche kein vom menschlichen verschiedenes Wesen, sondern eben nur das allgemeine Wesen der Welt und des Menschen sei. Unser Satz hat aber bei F. nicht blos diese allgemeine Bedeutung, sondern unter dem Wesen des Menschen, welches den Inhalt der Religion bildet, soll ausschliesslich sein subjektives Wesen, die endliche, sinnliche, egoistische Seite der menschlichen Natur verstanden werden [2]). Diess widerspricht nun freilich sogleich der obenangeführten Behauptung, wornach gerade das hinter dem praktischen oder subjektiven Bewusstsein liegende, mithin das allgemeine Wesen des Menschen in der Vorstellung Gottes objektivirt würde. Aber auch an und für sich genommen ist es unrichtig aus dem bereits angegebenen Grunde, weil in der Idee Gottes eben nicht blos die Vorstellung des gütigen, für die Menschen besorgten und sich zu ihnen herablassenden, überhaupt des menschenähnlichen Wesens, sondern ebenso wesentlich auch die des anundfürsichseienden, allgemeinen, unendlichen Wesens enthalten ist — ein Punkt über den ich nichts Weiteres zu sagen habe. — Dass nun ferner das göttliche Wesen in der Religion als ein besonderes, dem Menschen jenseitiges Wesen vorgestellt wird, dass sich aus dieser Grundbestimmung der ganze Dualismus der religiösen Weltanschauung erklärt, dass aus ihrer consequenten Verfolgung alle theoretischen Widersprüche und praktischen Verkehrtheiten des religiösen Positivismus hervorgehen, diess lässt sich nicht bestreiten und ist von Feuerbach mit

1) Theol. Jahrbb. II, 328 ff.

2) W. d. Christ. S. 20: »Die Religion ist das Verhalten des Menschen zu sich selbst, oder richtiger: zu seinem (und zwar subjektiven) Wesen« — ein Satz, der allenthalben in dieser Schrift wiederkehrt.

meisterhafter Schärfe und Lebendigkeit gezeigt worden; und wenn er nun hieraus weiter schliesst, dass die Religion eine grundverderbliche Illusion sei, von der wir uns nicht schnell genug befreien können, so lässt sich auch hiegegen nichts einwenden, wenn man einmal die Voraussetzung, dass eben jener Dualismus das Wesen und den Grundcharakter des religiösen Standpunkts ausmache, zugiebt. Lässt sich aber andererseits ebensowenig bestreiten, dass jene Folgerung mit dem lauten Zeugniss der Geschichte in die schreiendste Collision kommt, und uns Alles, was sich im Gefolge der Religion von Sittlichkeit, Wissenschaft und Bildung entwickelt hat, die ganze Jahrtausende beherrschende Wirkung derselben für ein ihr Fremdes, ja Widersprechendes zu erklären nöthigt, so liegt in dieser Thatsache eine nur um so dringendere Aufforderung, jene Voraussetzung selbst zu untersuchen und ihre Einseitigkeiten durch einen befriedigenderen Begriff der Religion zu ergänzen.

Jenes nun ist im Vorstehenden geschehen, dieses wird unser zweiter Abschnitt versuchen.

II.

Uebersichten und Kritiken.

1.

Der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis und die verwandten neutestamentlichen Lehrbegriffe von K. R. Köstlin. Berl. 1843. XVI. und 507 S. Thlr 1. 20 ggr. oder fl. 3. 15 kr.

Die biblische Theologie hat die doppelte Aufgabe, die dogmatischen Vorstellungen der biblischen Schriftsteller ihrem ursprünglichen Sinn und Zusammenhang gemäss darzustellen, und denselben ihre geschichtliche Stellung auszumitteln, zu zeigen, wie sich die verschiedenen Lehrbegriffe gefolgt sind, wie die späteren aus den früheren hervorgehen, wie sie gegenseitig

in einander eingreifen und das Ganze der theologischen Anschauungen innerhalb einer Religion oder einer religionsgeschichtlichen Periode auf verschiedenen Stufen und nach verschiedenen Seiten hin in sich darstellen. Jenes ist das einfache Resultat der grammatischen und logischen Exegese, dieses ist die Sache einer ungleich verwickelteren historischen Untersuchung und Vergleichung, die Vermittlung beider Aufgaben aber besorgt die historische Kritik, welche den Ursprung, die Zeit und die geschichtlichen Voraussetzungen der biblischen Schriften untersucht, und von der sog. Einleitung in's A. u. N. T. den besten Theil ausmacht. — Die vorliegende Darstellung des Johanneïschen Lehrbegriffs nun hat sich ganz überwiegend an die erste der obenbezeichneten Aufgaben gehalten; sie ist eine Zusammenstellung der dogmatischen Bestimmungen, welche sich aus dem Evangelium und dem ersten Brief des Johannes entnehmen lassen; diese Schriften werden aber hier zunächst noch für sich betrachtet, ohne dass sich der H. Vf. zum Zweck setzte, ihre Dogmatik aus ihren geschichtlichen Prämissen zu erklären. Dass indessen diese isolirte Betrachtung des einzelnen Lehrbegriffs nicht genügen könne, bemerkt er selbst (Vorr. X), und um diesem Mangel abzuhelfen, hat er seiner Entwicklung des Johanneïschen Lehrbegriffs eine vergleichende Darstellung der in den Paulinischen Briefen, im Ebräerbrief, im ersten Brief Petri, in der Apokalypse und im Brief des Jakobus enthaltenen Dogmatik (S. 286—507) beigefügt. Die Schrift hat auch durch diese Zugabe unstreitig bedeutend gewonnen, aber doch ist sie nur ein unvollständiger Ersatz für eine eigentlich geschichtliche Behandlung des Gegenstands. Statt uns den Joh. Lehrbegriff genetisch aus seinen geschichtlichen Voraussetzungen zu erklären, erhalten wir so immer nur eine Vergleichung einzelner Lehrbegriffe mit einzeinen, Bemerkungen, die an sich selbst noch so treffend sein mögen, die aber doch erst zur Totalanschauung zusammengefasst werden müssten, um über die blos vorbereitenden Untersuchungen zu einer wirklichen historischen Darstellung hinauszuführen. Eine solche dürfte die einzelnen Lehrbegriffe nicht isolirt, und müsste auch die Darstellung des Johanneïschen auf eine Uebersicht über die ihm vorangehende

Entwicklung der christlichen Dogmatik gegründet haben. Dieses Moment hat aber der H. Vf. so ganz von seiner Untersuchung ausgeschlossen, dass er selbst die Frage über die Authentie der Johanneïschen Schriften, diese, wie man denken sollte, jeder Darstellung ihres Lehrbegriffs nothwendig vorausgehende Frage, gar nicht ausdrücklich zur Sprache bringt, so klar auch seine Ansicht hierüber aus Allem hervorleuchtet, und dass er ebenso, die N. Testamentl. Briefe betreffend, nur zwischen »früheren und späteren Paulinischen Briefen« unterscheidet, statt die letzteren, wie diess offenbar seine Meinung ist, als unpaulinische zu bezeichnen. Der H. Vf. wollte ohne Zweifel durch dieses Fernehalten aller kritischen Fragen seiner Darstellung den Charakter einer reineren Objektivität geben, und sie von dem schlüpfrigen kritischen auf den sturmfesten exegetischen Boden versetzen, aber theils liess sich dieser Gewinn eben nur mit dem ungleich grösseren Nachtheil einer allzuengen Beschränkung der Aufgabe erkaufen, theils ist auch schon die Ermittlung der exegetischen Resultate nicht unabhängig von der kritischen Ansicht über den Ursprung der Schriften, da der Sinn einer Stelle sehr häufig nur aus anderweitigen Erklärungen desselben Schriftstellers oder aus seinen geschichtlichen Verhältnissen heraus festgestellt werden kann; wer z. B. den Philipperbrief für ächt hält, wird die Stelle 2. Kor. 8, 9 mit vollem Recht nach Analogie von Phil. 2, 5 ff. erklären, wer an den Johanneïschen Ursprung des vierten Evangeliums glaubt, wird sich nicht leicht (mit dem Ref. und dem Vf. S. 142) überzeugen können, dass dieses Evangelium das Menschliche in Christus auf einen menschlichen Leib beschränke, u. s. w. — Müssen wir indessen hiernach auch bedauern, dass es der H. Vf. verschmäht hat, die exegetische Aufgabe, die er sich gestellt hat, durch vollständigere Herbeiziehung des historich-kritischen Elements zu ergänzen, und dadurch seiner Schrift eine umfassendere und entscheidendere Bedeutung zu geben, so wollen wir damit doch keineswegs sagen, dass ihr Werth gering anzuschlagen sei. Was zunächst Noth that war allerdings die Ausmittlung und sachgetreue Darstellung der exegetischen Resultate; in dieser Beziehung aber leistet unsere Schrift Ausgezeichnetes, und verdient ebenso durch

die Gründlichkeit und Sorgfalt, mit der sie das exegetische Material gesammelt hat, wie durch die Unbefangenheit und Schärfe, mit der sie es auffasst und erklärt, vor den Darstellungen von Neander (in seiner Gesch. d. apost. Zeitalters) und Frommann (Entwicklung des Johanneischen Lehrbegriffs) entschieden den Vorzug. Wir haben hier die erste Bearbeitung der Johanneïschen Dogmatik, die sich von der Einmischung moderner Ideen in dieselbe wirklich frei hält, und von der Vorstellungsweise des Evangelisten ein scharfes und bestimmtes Bild giebt, und ebenso enthalten die Abschnitte über die neutestamentlichen Briefe an vielen Punkten zum ersten Mal die objektiv richtige Auffassung, und nur in formeller Beziehung hätten wir dieser Darstellung nicht selten grössere Durchsichtigkeit und Leichtigkeit und namentlich ein klareres Hervortreten der Hauptpunkte gegen die Nebenparthieen, eine stärkere Schattirung und Lichtvertheilung gewünscht.

Um für seine Untersuchung einen festen Boden zu gewinnen, bespricht der H. Vf. in einer ausführlichen Einleitung zuerst S. 3—38 die Quellen, sodann S. 38—72 den allgemeinen Charakter des Johanneïschen Lehrbegriffs. Die erste von diesen Erörterungen liefert den gründlichen und erschöpfenden Beweis für die Unmöglichkeit, die Reden Jesu und des Täufers Johannes im vierten Evangelium oder die Erzählung des Thatsächlichen in demselben von den eigenen Ansichten und Erklärungen des Verfassers zu trennen, und nur in Betreff des ersten Johanneïschen Briefes liesse sich vielleicht noch die Frage aufwerfen, ob diese Schrift, welche noch die im Evangelium fehlende und in den Abschiedsreden desselben sichtbar vergeistigte Erwartung der nahen Parusie theilt, die Perfektibilitätstheorie des Evangelisten noch nicht zu kennen scheint, den Geist noch nicht als *παράκλητος*, dagegen mit einem dem Ev. fremden Ausdruck als *χρῖσμα* bezeichnet, und auch durch ihre mehr praktische Haltung von der überwiegend dogmatischen des Ev. sich unterscheidet, mit dem letzteren schlechthin zusammengenommen werden darf, und nicht wenigstens in eine frühere Epoche desselben Verfassers zu verweisen ist. Doch ist auch Ref. der Ansicht, dass die Differenzen beider Schriften

gegen ihren gemeinsamen Grundcharakter zu sehr zurücktreten, um ihre Trennung zu begründen, und dass es genügt, dieselben bei den einzelnen Punkten, wo sie heraustreten, anzumerken, wie diess der H. Vf. auch durchweg mit aller Sorgfalt gethan hat.

Den allgemeinen Charakter des Joh. Lehrbegriffs bestimmt der H. Vf. durch die Bemerkung (S. 40): »seine Grundidee sei die, dass das Christenthum die absolute Religion sei, und zwar im Gegensatze gegen das Judenthum und Heidenthum«; er weist diese Idee in den Erklärungen der Joh. Schriften nach, er zeigt, wie hieraus die Johanneïsche Gottesidee, die Lehre vom Logos, vom Geist, vom Glauben, von der Erhabenheit der Gemeinde über die Welt hervorgehe, wie eben diese Idee die durchgreifende Polemik des Evangelisten gegen Heidenthum und Judenthum, namentlich das letztere, bestimme, wie auch seine Apologetik ganz darauf abzwecke, im Christenthum die absolute Verwirklichung der absoluten Religion erblicken zu lassen, wie wir uns aus ihr auch die formellen Eigenthümlichkeiten seiner Darstellung, dieses Ineinander von Idee und Geschichte, doch mit entschiedenem Uebergreifen der Idee, diese Vorliebe für Gegensätze, die in letzter Beziehung alle auf den Gegensatz des Göttlichen und Ungöttlichen zurückführen, diese ungetheilte Einheit von Pistis, Gnosis und Mystik zu erklären haben. Ref. kann nicht umhin, dem Inhalte dieser Ausführung seinen vollen Beifall zu geben, aber sie enthält seiner Ansicht nach noch nicht Alles, was zur Charakteristik der Johanneïschen Theologie nöthig war. Die Auffassung des Christenthums als der absoluten Religion, der durchgeführte Gegensatz gegen Judenthum und Heidenthum, der kirchliche, gnostische, mystische Charakter — diess Alles sind doch noch viel zu allgemeine Bestimmungen, um uns von dem Charakter einer so eigenthümlichen Erscheinung eine vollständige, individuell ausgeprägte Anschauung zu verschaffen. Diese konnte nur dadurch gewonnen werden, dass die Eigenthümlichkeit des Johannes nicht blos nach ihren allgemeinen Grundzügen, sondern auch in ihrer geschichtlichen Bestimmtheit gezeichnet, dass die Anschauung vom absoluten Wesen des Christenthums,

in der Fassung, in der wir sie hier haben, aus den theologischen Vorstellungen und Gegensätzen dieser bestimmten Zeit abgeleitet, dass die Johanneïsche Gnosis in ihrem Verhältniss zur gleichzeitigen kirchlichen und häretischen Spekulation geschildert, dass neben dem allgemeinen Gegensatz des Christenthums gegen Judenthum und Heidenthum auch das besondere Verhältniss des Johanneïschen Christenthums zum Juden- und Heidenchristenthum, überhaupt zu den theologischen Richtungen der damaligen und der nächstvorangehenden Zeit in's Auge gefasst wurde, aber gerade diesen Punkt hat der H. Vf. von seinem Plane ausgeschlossen.

Die weitere Darstellung des Johanneïschen Lehrbegriffs zerfällt dem Vf. in die fünf Abschnitte: von Gott, von der Welt, von der Erlösung, vom christlichen Leben, von den letzten Dingen. — Der erste von diesen Abschnitten entwickelt zuerst (S. 73—83) sorgfältig und ausführlich die Lehre des Joh. vom Wesen Gottes, insbesondere den Joh. Monotheismus und die Bestimmung, dass Gott Geist sei, sodann (S. 83—113) die Joh. Trinitätslehre, von der übrigens die Lehre vom Logos weit den meisten Raum für sich in Anspruch nimmt. Sehr richtig wird hier bemerkt (S. 85 f.), dass der Begriff des Logos dem Joh. nicht aus dem immanenten Verhältniss Gottes zu sich selbst, sondern aus seiner Idee vom Christenthum, als der absoluten Religion, entspringe, und mit eben dieser Idee auch die in den Joh. Lehrbegriff so tief eingreifende Bestimmung der Unsichtbarkeit Gottes in Verbindung gebracht: Gott muss hier an sich und abgesehen von seiner Offenbarung im Logos möglichst weit aus der Welt entrückt werden, damit die Nothwendigkeit, ihn im Logos anzuschauen, um so stärker hervortrete. Doch geht der H. Vf. wohl zu weit, wenn er behauptet (S. 82), dass Joh. nicht ebenso, wie Philo, die Unerkennbarkeit Gottes zu seinem Wesen rechne, und dass (vgl. S. 88) Gott vermöge seiner Geistigkeit in seinen Werken, in Christus, sich nach J. schlechthin vollkommen offenbare. Gerade die Bedeutung, welche der Offenbarung im Logos hier gegeben wird, setzt voraus, und das wiederholte (Joh. 1, 18. 1 Joh. 4, 12) *θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε* bestätigt es, dass eine unmittelbare An-

schauung Gottes nicht blos für »den Menschen in seinem irdischen Dasein«, sondern überhaupt für jedes andere Wesen ausser dem Logos unmöglich, d. h. dass Gott seinem Wesen nach für den Menschen unerkennbar ist, und dasselbe folgt auch aus der Lehre von der Geistigkeit Gottes: wenn Gott Geist ist, wir ihn aber nur in seinen Werken, nur im Fleischgewordenen anschauen, so mögen wir ihn immerhin wirklich (Joh. 14, 7 ff. 10, 30), aber wir können ihn nicht unmittelbar und vollständig erkennen. — Was den Begriff des *λόγος* selbst betrifft, so hat Köstlin S. 90 f. die Persönlichkeit desselben, die freilich auch nur die dogmatische Verzweiflung aus Johannes wegerklären konnte, gegen Lücke mit Ueberlegenheit bewiesen, und ebenso erschöpfend S. 96 ff. vgl. S. 144 ff. die »schlechthinige Unterordnung« des Logos unter Gott dargethan; nur scheint sich mit der erstern Bestimmung die auch exegetisch nicht zu erweisende Behauptung (S. 87), dass der Vater »zwar persönlich vom Sohn und Geist unterschieden, aber zugleich die ganze persönliche Substanz sei, welche diese beiden enthalte«, und mit der zweiten die S. 92 ff. 143 verlangte »Gleichheit des Logos mit Gott«, wenn diese eine mehr als nominelle sein soll, nicht zu vertragen, und wenn sich der H. Vf. für die letztere auf Joh. 5, 17 ff. beruft, so ist zu erwägen, dass nur die Juden Jesus vorwerfen, er mache sich Gott gleich, wogegen er selbst (c. 10, 30) zwar von einer Einheit mit Gott redet, zugleich aber (V. 33 ff.) ausdrücklich erklärt, dass es nicht seine Absicht sei, sich damit den Namen *θεὸς* im strengen Sinne beizulegen, wie denn auch c. 17, 11. 21 ff. die Einheit der Glaubigen untereinander und ihr Sein in Gott und Christus mit dem Sein des Letztern in Gott unterscheidungslos zusammengestellt wird. — Als eine richtige Wahrnehmung des H. Vf. mag hier noch hervorgehoben werden, dass er die Fragen, ob der Logos geschaffen oder gezeugt sei, und ob ewig oder in der Zeit, als von Joh. nicht aufgeworfen von der Hand weist, und dass er den Unterschied des Joh. Logos vom Philonischen, nicht ebenso, wie dieser, mit dem *κόσμος νοητὸς* identisch zu sein, hervorhebt. — In der Lehre des Joh. vom Geist, die übrigens hier fast zu kurz weggekommen ist, ist das Wichtigste die Bestim-

mung (S. 108), dass vor dem Tod Jesu »das πνεῦμα im Vater und Sohn verschlossen, noch nicht als besondere Hypostase von ihnen unterschieden ist«, erst seit jenem Faktum persönlich, als παράκλητος, aus ihnen heraustritt, auch so aber nicht blos dem Vater, sondern auch dem Sohn subordinirt bleibt. Uebrigens muss anerkannt werden, dass sich der Beweis für diese Vorstellung bei Joh. auf exegetischem Wege nicht vollständig führen lässt, auch hier vielmehr die Exegese sich durch umfassendere historische Combinationen ergänzen muss.

Aus dem zweiten Abschnitt »die Lehre von der Welt« S. 114—130 ist das Interessanteste die Untersuchung über die Joh. Anthropologie und die Lehre vom Teufel. In ersterer Beziehung bemerkt der H. Vf. mit Recht, dass bei Joh. keine so entwickelten Lehrbestimmungen gesucht werden dürfen, wie bei Paulus, und dass die, welche er aufstellt, sich von den Paulinischen wesentlich unterscheiden, sofern nämlich Joh. den Gegensatz von σάρξ und πνεῦμα nicht erst aus dem Fall Adams ableitet, sondern als einen ursprünglichen, mit dem Unterschied des Irdischen und Himmlischen identischen behandelt. Doch durfte dieser Punkt, und namentlich der Joh. Begriff der σάρξ, genauer verfolgt, und es konnten dafür die ziemlich trockenen Bemerkungen über die Joh. Lehre von der Sünde S. 119 ff., namentlich S. 124, mehr in die Kürze gezogen werden. Mit der Ursprünglichkeit jenes Gegensatzes hängt nun auch zusammen, dass (S. 126 ff.) bei Joh. vom Fall des Teufels so wenig wie vom Sündenfall die Rede ist, derselbe vielmehr als böse von Anfang an beschrieben wird. Wie jedoch unter dieser Voraussetzung der Vorwurf des Manichäismus schlechtweg von Joh. abgewehrt werden soll, und wie sich die zwei Sätze vereinigen lassen: »ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει heisst nicht, der Teufel sei ein ursprünglich böses Wesen« (S. 127), und: »er ist nicht, wie sonst, aus dem Guten zum Bösen erst herabgesunken, sondern stets bös gewesen« (S. 128), verstehen wir nicht. Weit eher liesse sich sagen, das ἀπ' ἀρχῆς des Joh. beziehe sich nur auf den Anfang der Wirksamkeit des Teufels in der Menschenwelt, und über Anfang oder Anfangslosigkeit seiner eigenen Sündhaftigkeit habe Joh. gar nicht reflektirt.

Der dritte Abschnitt, der ausführlichste des ganzen Buchs (S. 131—209), bespricht zuerst die Wirksamkeit des Logos in der Welt vor der Fleischwerdung und das Verhältniss des alten Bundes zum Christenthum genügend und bündig (nur die Stelle Joh. 5, 39 hätte als Beweis für die untergeordnete Stellung, die Joh. dem Gesetz anweist, noch bestimmter hervorgehoben werden können), sodann die Offenbarung durch den fleischgewordenen Logos, d. h. die Lehren von der Person (S. 138—152) und dem Werke (S. 153—209) Christi. — Bei der ersten von diesen Lehren war es Ref. erfreulich, den H. Vf. in dem Hauptpunkt, der nach den früheren Erörterungen über den Logosbegriff noch übrig war, in der Anerkennung, dass die Menschwerdung dem Joh. nur die Annahme eines menschlichen Leibes sei, mit dem, was er selbst in diesen Jahrbüchern I, 1 hierüber ausgeführt hat, vollkommen einverstanden zu sehen. Derselbe hat für diese Ansicht namentlich auch 1 Joh. 5, 5 f. geschickt benützt. Hinsichtlich der hier nicht berührten Frage, wie sich die Johanneïsche Lehre von der Fleischwerdung zu der synoptischen Erzählung von der Erzeugung durch den h. Geist verhalte, kann auf die Bemerkungen von Baur (im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift H. 1. S. 23 f.) verwiesen werden.

In der Untersuchung über das Werk Christi unterscheidet der H. Vf. nach einigen allgemeineren Vorbemerkungen das Geschäft Jesu und das Geschäft des Geistes. Unter der erstern Ueberschrift wird zuerst das messianische Auftreten Jesu bei Joh., sein Selbstzeugniss, sein prophetischer Charakter und seine ἔργα, hierauf seine messianische Thätigkeit in der Stiftung des Gottesreichs, in der messianischen κρίσις, und nach seiner Verklärung besprochen. Bei dem ersten von diesen drei Punkten, der Stiftung des Gottesreichs, ist zunächst von der Lehre Jesu die Rede, und bei dieser Gelegenheit wird auch (S. 170 ff.) ein kurzer Abriss von dem Gang und Zusammenhang des vierten Evangeliums gegeben, der indessen Ref. weder an sich selbst ganz durchsichtig war, noch auch hier am rechten Platze zu stehen scheint; auch die allgemeine Bestimmung, dass die Lehrentwicklung des Joh. Jesus im Ganzen und Einzelnen »einen

phänomenologischen Gang nehme« wüssten wir uns nur in sehr uneigentlichem Sinn anzueignen: gerade das ist es ja, was die Joh. Reden, überhaupt die Joh. Darstellung Jesu charakterisirt, dass es hier zu gar keiner wirklichen Entwicklung kommt, dass die Gestalt des Menschgewordenen Logos hier zum Voraus fertig ist, und ebenso fertige Gegensätze sich um sie gruppiren, nicht um durch sie zu einer inneren Erhebung und Umbildung angeregt zu werden, sondern nur um ihr zur Offenbarung ihres absoluten Wesens, zur Manifestation ihrer δόξα Anlass zu geben, und diese in verschiedenen Brechungen in sich abzuspiegeln. Innerhalb dieses Verlaufs lässt sich nun allerdings ein Stufengang, ein Fortschritt von der einfachen und ungehemmten Selbstoffenbarung Christi in der Welt zum Kampf mit der Welt und von da zur letzten Katastrophe und zum Sieg über die Welt nachweisen, und diess ist es wohl, was der H. Vf. mit der Bezeichnung: phänomenologischer Gang meint, nur hätte er dann auch bemerken sollen, dass dieser Fortschritt ein blos äusserlicher, ohne wirkliche, innere Entwicklung ist. — Nur kurz redet unsere Schrift S. 176 f. von »Jesus als Gesetzgeber« und »Jesus als Urbild«, etwas ausführlicher sodann S. 178—184 von der Bedeutung, welche der Tod Jesu bei Joh. hat. Köstlin findet diese in dem Dreifachen: das Kommen des Geistes zu vermitteln, die Welt zu versöhnen, und das Leben des Logos der Welt mitzutheilen. Von diesen drei Bestimmungen fallen indessen, so viel ich sehe, die erste und letzte in der Hauptsache zusammen, dagegen dürfte die von dem vierten Evangelium (c. 13, 14 f. 8, 28. 11, 51 f.) stark betonte, und mit seiner ganzen Auffassung der Thätigkeit Christi als Selbstdarstellung eng zusammenhängende Bedeutung des Todes Christi, ihn der Welt als Gegenstand des Glaubens darzustellen, noch besonders hervorgehoben sein. Was die versöhnende Wirkung des Todes Christi betrifft, so hat der H. Vf. wohl Recht mit der Annahme, dass Joh. diese zunächst in der reinigenden Kraft seines Bluts finde, mithin nicht, wie Paulus, zuerst die Schuld durch denselben aufgehoben werden lasse, und erst in Folge davon die Sünde, sondern vielmehr umgekehrt zuerst die Sünde und erst sekundär die Schuld. Je we-

niger aber Joh. eine entwickelte Theorie hierüber vorgetragen hat, um so deutlicher sieht man auch, dass ihm überhaupt nicht die Versöhnung durch den Tod Christi, für welche ihm auch die anthropologische Grundlage fehlt, sondern die Rückkehr Christi in seine δόξα und die dadurch bedingte Geistesmittheilung bei jenem Faktum die Hauptsache ist. — Im Grunde nur die Kehrseite von dieser Stiftung des Gottesreichs, die aus diesem Grunde wohl besser mit ihr zusammengenommen worden wäre, ist die κρίσις, d. h. der Kampf des Messias mit der Welt und die Ueberwindung der Welt und des Teufels durch die Verkündigung der Wahrheit, die Ausscheidung der Kinder Gottes von der Welt, und die Verdammung der unglaubigen Welt — eine Thätigkeit, welche gleichfalls im Tod Christi ihre Spitze erreicht. — Das Geschäft Jesu nach seiner Verklärung endlich und die fortdauernde Verbindung des Verklärten mit den Seinigen fällt mit der Geistessendung zusammen, und nur auf diese nicht auf »ein persönliches Herbeikommen Christi zu den Seinigen« (S. 194) sind ohne Zweifel auch die Aeusserungen Joh. 14, 21. 23 zu beziehen. Wir erhalten mithin, Alles zusammengenommen, bei Joh. ein dreifaches Geschäft Christi: seine Selbstoffenbarung durch Rede und That, sein Sterben und seine Mittheilung des Geistes. An die letztere schliesst sich dann unmittelbar die Lehre vom Geschäft des Geistes an, die der H. Vf. S. 196—209 bespricht, aber vielleicht richtiger zum folgenden Abschnitt, vom christlichen Leben, hinübergezogen hätte, da der Geist eben das Princip für das Leben Christi im Subjekt ist. Als ein »objektives, übernatürliches Princip« hätte der Geist auch bei dieser Stellung anerkannt werden können, da zur vollständigen Beschreibung des christlichen Lebens ebenso sein transcendenter Anfang, als seine endliche Erscheinung, und, können wir beifügen, seine jenseitige Vollendung gehört, die wir gleichfalls hieher gezogen, und in Folge dessen den gesammten Inhalt des Joh. Lehrbegriffs, statt der hier gewählten fünf, in die drei Abschnitte: von Gott und dem allgemeinen Verhältniss Gottes zur Welt, von Christus und vom Reich Gottes vertheilt haben würden. Dem trinita-

rischen Charakter des Joh. Systems scheint wenigstens diese Gliederung besser zu entsprechen, als jene.

Den Abschnitt vom christlichen Leben hat der H. Vf. (S. 210—275) sehr sorgfältig, aber mit unverhältnissmässiger Ausführlichkeit behandelt, da es doch im Grunde nur wenige und ziemlich einfache Bestimmungen sind, die hier ein eigenthümliches Interesse darbieten, im Uebrigen aber die Registrirung und Erörterung aller möglichen Joh. Aussprüche die Einsicht in die Bedeutung und den Charakter des Joh. Lehrbegriffs um nichts fördert. Eine unvermeidliche Folge dieses Missverhältnisses war dann eine gewisse Trockenheit, an der diese Parthie der vorliegenden Schrift ganz besonders leidet. Abgesehen davon müssen wir ihr aber auch hier das Lob der Gründlichkeit und des richtigen Verständnisses ertheilen. Im Besondern bespricht der Hr. Vf. A) S. 213—268 das christliche Leben im Einzelnen a) seine Gründung (1. der Glaube, 2. die Geburt aus Wasser und Geist), b) das Leben des Christen (1. im Allgemeinen, 2. im Besondern: α) die Rechtgläubigkeit und die Erkenntniss der Wahrheit, β) die Sittlichkeit, γ) die Gnadenmittel); B) S. 268—275 das christliche Leben der Gemeinde (1. Verhältniss zwischen dem Einzelnen und der Gemeinde, 2. Verhältniss der Gemeinde zu Gott und Christus und zur Welt, 3. der Geist der Gemeinde). Ich begnüge mich hier mit dieser allgemeinen Inhaltsübersicht, und will auch über die Lehre von den letzten Dingen (S. 276—283) nur bemerken, dass unsere Schrift die Eschatologie des ersten Briefs mit Recht von der des Evangeliums [der Hr. Verf. sagt mit überflüssiger Umschreibung: der übrigen Johanneïschen Schriften — 2. u. 3. Joh. rechnet er ja so wenig, als die Apokalypse, zu diesen] unterscheidet. Ob Joh. 5, 28 die Vorstellung vom Scheol auszuschliessen ist, möchten wir bezweifeln, und ebenso ist c. 14, 3 der Gedanke eines unmittelbaren Uebergangs der gestorbenen Apostel zu Christus wenigstens nicht mit Bestimmtheit ausgesprochen, noch leichter kann sich c. 8, 56 auf das Leben Abrahams im unterirdischen Paradies (Luc. 16, 22 ff. Joseph. Antt. 18, 1, 3) beziehen.

Im zweiten Theile seiner Schrift, der vergleichenden

Uebersicht über die dem Johanneïschen verwandten neutestamentlichen Lehrbegriffe, bespricht der Hr. Vf. zuerst die Paulinische Dogmatik, wie sie sich aus den »ältesten«, d. h. ächten Paulinischen Briefen an die Galater, Römer und Korinther entnehmen lässt. Die Anordnung der Materien ist hier dieselbe, wie in der Darstellung der Joh. Theologie: zuerst von der Bedeutung des Christenthums im Allgemeinen, dann von Gott und seinem allgemeinen Verhältniss zur Welt, von der Welt, von der Sünde u. s. w. Der Hr. Verf. wollte ohne Zweifel durch diese Gleichförmigkeit die Vergleichung der beiden Lehrbegriffe erleichtern, aber die Einsicht in den organischen Zusammenhang der Paulinischen Lehre, in die Entwicklung derselben aus ihrem eigenthümlichen Mittelpunkte heraus, in die Stellung und Bedeutung, welche die einzelnen Vorstellungen für das eigene Bewusstsein des Apostels hatten, muss unter dieser Anbequemung an einen dem Paulus fremden Schematismus nothwendig leiden. Schon das ist unangemessen, wenn alle in den Paulinischen Schriften vorkommenden dogmatischen Vorstellungen sogleich auch zum Paulinischen Lehrbegriff gerechnet werden, denn ein grosser Theil derselben hat kein eigenthümliches Gepräge, sondern ist dem Paulus mit dem judenchristlichen Theile seiner Zeitgenossen gemein. Alle diese Bestimmungen gehören nicht eigentlich zum Paulinischen Lehrbegriff, sondern nur zu den Voraussetzungen desselben, sie bezeichnen nur den allgemeinen Boden der jüdischen und judenchristlichen Anschauung, aus dem der Paulinismus hervorgegangen ist, und müssten in einer geschichtlich vollständigen Darstellung der neutestamentlichen Theologie vor diesem, schon bei der Schilderung der ersten, judaistischen Form des Christenthums besprochen werden. Dahin gehören die allgemeinen Vorstellungen vom Wesen Gottes und seinem Verhältniss zur Welt, von Engeln und Dämonen, vom dämonischen Reich und vom Heidenthum (welches letztere betreffend der Hr. Vf. S. 291 die Stelle 1 Kor. 10, 20 mehr hätte beachten sollen), vom messianischen Reich und der nahen Wiederkunft des Messias. Alle diese Punkte müssen dem Paulinischen Lehrbegriff vorausgesetzt werden, und fallen in ihn selbst nur insoweit, als Paulus die überlieferten Vorstel-

lungen eigenthümlich umgebildet, oder auf eine für seine Anschauungsweise charakteristische Weise einzelne Seiten derselben vor andern hervorgehoben hat. Dieses eigenthümlich Paulinische aber gliedert sich einfach: der Mittelpunkt der Paulinischen Dogmatik ist die Lehre von der Rechtfertigung ohne Verdienst der Werke, der Gegensatz der Gesetzesgerechtigkeit und Glaubensgerechtigkeit, des Christenthums und des Judenthums. Zu ihrer dogmatischen Voraussetzung hat diese Grundanschauung die Lehre von der Nothwendigkeit der Glaubensgerechtigkeit, d. h. die Erfahrung von der Allgemeinheit der Sünde und Schuld, die Erklärung dieser Erfahrung aus der Natur der σὰρξ und weiterhin aus dem Fall Adams, und die dadurch herbeigeführte Einsicht in die Unmöglichkeit der Rechtfertigung durch's Gesetz; ihre Consequenz sind die eigenthümlich Paulinischen Bestimmungen über das Reich Christi (wohin auch die Untersuchung über das praktische Verhältniss des Christenthums zum Judenthum gehört), die Person Christi und das Wesen Gottes; bei ihr selbst aber handelt es sich wieder um dreierlei: die objektive Bedingung der Rechtfertigung in der versöhnenden Thätigkeit Christi, die subjektive Bedingung derselben im Glauben, und die Verwirklichung der Rechtfertigung im Subjekt, d. h. ihre ideelle Mittheilung in der göttlichen Vorherbestimmung, Berufung und Gerechterklärung, ihre reelle Mittheilung im *πνεῦμα*, und ihre sittlichen Früchte im christlichen Leben. Sehen wir daher auf die Genesis des Paulinischen Lehrbegriffs, so ist das Erste die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, wollen wir ihn in seiner systematischen Ausbreitung darstellen, so müsste mit der Lehre von der Sünde angefangen werden, auf diese hätte die Lehre von der Rechtfertigung zu folgen, und erst am Schluss könnten die eigenthümlichen christologischen und theologischen Bestimmungen zu stehen kommen, da sie dem Paulus selbst nicht, wie dem Verfasser des vierten Evangeliums, die Voraussetzung, sondern nur eine noch ziemlich unentwickelte Consequenz seiner Dogmatik sind.

Von dem Einzelnen der Paulinischen Lehre will ich auf die Fragen über die Person Christi, über die Sünde und die Erlösung etwas genauer eingehen.

In dem Abschnitt über die Paulinische Christologie (S. 303 bis 311) widerspricht der Hr. Vf. nicht nur der gewöhnlichen Vorstellung, als ob zwischen ihr und der Johanneïschen höchstens ein Unterschied der Terminologie bestände, sondern auch der von mir in diesen Jahrbüchern Bd. I, 53 ff. vorgetragenen Ansicht, ohne dass doch, wie es mir scheinen will, das Verhältniss seiner Ansicht zu der meinigen ganz richtig bestimmt, oder dieselbe durchaus einstimmig in sich selbst wäre. Es sei mir zuzugeben, heisst es S. 309, »dass sich bei Paulus die Anfänge zu den Lehren von einer Präexistenz Christi und einer allgemeinen, daher auch weltschöpferischen Offenbarungsthätigkeit desselben finden. Aber eine »»übermenschliche Natur«« in dem strengen Sinne, wie sie der Johanneïsche Christus habe, lasse sich durchaus nicht annehmen.« Habe ich denn aber irgendwo behauptet, dass Paulus eine übermenschliche Natur Christi in diesem Sinne lehre, oder (wie diess der Hr. Vf. durch die Bemerkung: »die Lehre von der Präexistenz mache den Logosbegriff noch nicht nothwendig« andeutet), dass er die Logoslehre, als solche, kenne? Wenn der Hr. Vf. ausser der von ihm allein berücksichtigten Abhandlung auch noch die weitere a. a. O. der Jahrbb. S. 486 ff. beachtet hätte, so würde er sich überzeugt haben, dass seine Bestimmungen (S. 308 ff.): »das *πνεῦμα ἁγιωσύνης* habe nach der Ansicht des Paulus als zur Umkleidung mit der *σάρξ* bestimmt längst vor der Geburt Jesu existirt, und diese Geburt sei nichts Anderes gewesen, als die Verbindung jenes Geistes mit einem Körper«, »Christus sei der seit unbestimmter Zeit real existirende Sohn Gottes, dessen Persönlichkeit der Geist konstituire« — dass diese Bestimmungen, sammt der dem Paulinischen Christus gleichfalls zugestandenen »allgemeinen, daher auch weltschöpferischen Offenbarungsthätigkeit« gar nichts Anderes, als meine Ansicht von der Paulinischen Christologie aussprechen. Jene Bestimmungen sind nun allerdings nicht die einzigen in der Darstellung des Hrn. Vf., um so mehr muss ich aber bezweifeln, ob sich die weiteren, die er giebt, durchaus mit ihnen vertragen. Wird der Paulinische Christus nach dem Obigen als das incarnirte *πνεῦμα* beschrieben, so heisst es S. 303: »vor Allem sei gewiss, dass

Christus ein Mensch sei, gerade wie Adam«, und S. 290: »er sei ein Mensch wie alle Menschen, und Sohn Gottes eben dadurch, dass er der verklärte Mensch sei«; aber ist denn der, dessen Persönlichkeit ausschliesslich das πνεῦμα bildet, ein Mensch, wie alle Menschen, und der, welcher »nicht ein irdischer, dem Untergang verfallender Mensch ist, wie Adam und wir Alle, sondern ein pneumatischer, himmlischer Mensch« (S. 303), nichtsdestoweniger »ein Mensch gerade wie Adam«, und kann nach dem oben Angeführten wirklich noch »bei Paulus von der wesentlichen Menschheit Christi nicht abgegangen werden« (S. 304)? mit welchem Rechte kann endlich S. 307 gesagt werden, dass »unsere vier Briefe die Existenz Christi vor seiner Geburt und noch mehr vor der Welt nicht kennen, oder jedenfalls höchst zweifelhaft lassen«, wenn doch (S. 309) »Christus der seit unbestimmter Zeit real existirende Sohn Gottes ist«? Was hier in die Darstellung des Hrn. Vf. einige Unklarheit gebracht hat, ist der Umstand, dass die Bestimmung der diskreten Persönlichkeit des präexistirenden Christus bei Paulus noch nicht ausdrücklich hervortritt, die Vorstellung vielmehr hier noch bei dem unbestimmten allgemeinen Gedanken der Präexistenz stehen bleibt. Dieser letztere nämlich ist allerdings Paulinisch. 1 Kor. 10, 4 ff. zwar, worauf ich früher grösseres Gewicht gelegt habe, möchte man die πνευματικὴ πέτρα, dem πνευματικῶς Apok. 11, 8 und dem Begriff der pneumatischen Schrifterklärung entsprechend, von einem typischen, allegorisch zu erklärenden Felsen, und das ἡ πέτρα ἦν ὁ Χριστὸς ebenso, wie das εἰσὶ Gal. 4, 24 durch ein blosses: bedeutete Christum erklären können, und wenn auch V. 9 Χριστὸν gelesen wird, so muss doch zu ἐπείρασαν nicht nothwendig ein αὐτὸν supplirt, sondern es könnte auch absolut genommen werden. Auch 2 Kor. 8, 9 ist die Erklärung des Vf. »er war arm, während er reich war«, möglich, wenn auch nicht eben wahrscheinlich; denn muss auch das πλούσιος, nach dem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und dem Gegensatz gegen das πτωχεύειν, auf einen Zustand eigenen Besitzes, dem Christus entsagte, bezogen werden, ist daher die Bemerkung: »Christus war πλούσιος als gnadenreicher und gnadenspendender Er-

löser« (S. 310) schwerlich ganz richtig, so liesse sich doch gegen die Erklärung: obwohl er an sich, seinem Wesen und Begriffe nach, reich, d. h. obwohl er der rechtmässige Eigenthümer der göttlichen δόξα war, wohl kaum etwas einwenden; bei dieser Erklärung wäre aber die Annahme noch nicht nothwendig, dass Christus diese δόξα auch schon zeitlich vor seinem irdischen Leben besessen habe. Dagegen scheint mir immer noch 1 Kor. 8, 6 nicht blos eine welterhaltende, sondern auch eine weltschöpferische Thätigkeit Christi gelehrt zu werden. Der Hr. Vf. hat zwar ganz Recht mit der Bemerkung: zu den Worten δι᾽ οὗ τὰ πάντα dürfe nicht ἐκτίσθη, sondern nur ἐστὶ supplirt werden; wenn er dieselben nun aber mit dieser Supplirung erklärt: »Alles, was und wie es geschehen mag, geschieht durch Christus«, so hat er dabei auf den Zusammenhang nicht gehörig Rücksicht genommen. Paulus will hier V. 4—6 zeigen, dass an sich, und abgesehen von der Rücksicht auf fremde Glaubensschwäche, der Genuss des Götzenopferfleisches erlaubt wäre, und als Grund dafür führt er an, dass die heidnischen Götter keine wahren Götter, und mithin auch keine κύριοι seien, da ja Gott, ἐξ οὗ τὰ πάντα, der einzige Gott, und Christus, δι᾽ οὗ τὰ πάντα, der einzige κύριος sei. Das heisst offenbar: wenn die heidnischen Götter wirkliche Götter wären, so wären sie auch Besitzer gewisser Dinge, die ihnen geopferten Thiere wären als ihr Eigenthum zu betrachten; weil aber Gott der einzige Gott und Christus der einzige Herr über Alles ist, so sind auch die εἰδωλόθυτα in Wahrheit etwas, das Gott und Christus gehört, dessen Gebrauch mithin dem Christen erlaubt ist. Dass dieses der Gedankenzusammenhang ist, erhellt aus der Vergleichung von c. 10, 25 f. unwidersprechlich. Was können nun in diesem Zusammenhang die Worte ἐξ οὗ τὰ πάντα und δι᾽ οὗ τὰ πάντα bedeuten? Dass Alles, was geschieht, von Gott kommt, und durch Christus geschieht? Dann wäre der Schluss des Apostels in unserer Stelle: weil Alles durch Christus geschieht, so geschieht auch das Götzenopfer durch ihn. Dass aber diess kein Paulinischer Satz ist, darf nicht erst aus 1 Kor. 10, 20 erwiesen werden. Der Sinn jener Worte kann daher nur sein: Alles, was existirt, hat seinen Grund

in Gott und **existirt** durch Christus — mithin, wird dann geschlossen, ist es auch das Eigenthum Gottes und Christi. Dieser Satz nun, »Alles existirt durch Christus« könnte möglicherweise wieder zweierlei besagen: Alles ist durch ihn geschaffen, oder: Alles wird durch ihn erhalten. Im Sinne des Paulus jedoch und der ganzen antiken Weltanschauung kann diese auch an sich selbst begrifflose Unterscheidung zwischen Schöpfung und Erhaltung gar nicht gemacht werden: wenn Alles durch Christus existirt, so muss ebenso sein Entstehen, wie sein Bestehen durch ihn vermittelt sein. Ebensowenig können wir annehmen, dass sich Paulus schon mit bestimmtem Bewusstsein gefragt habe, ob Christus als diskrete Persönlichkeit oder als unpersönliche Hypostase präexistirt habe? Diese Frage konnte erst aufgeworfen werden, nachdem das vorweltliche Sein Christi für sich und abgetrennt von seiner Erscheinung im Fleische Gegenstand der religiösen Spekulation geworden war; bei Paulus ist diess aber noch nicht der Fall; seine Christologie nimmt noch durchaus den Weg von unten nach oben, nicht, wie die des Ebräer- und Kolosserbriefs und des vierten Evangeliums, von oben nach unten; die Vorstellung von der übermenschlichen Würde und Natur Christi entsteht ihm zunächst nur aus einer Steigerung und Verallgemeinerung seiner messianischen Würde, dadurch, dass er den Herrn der Gemeinde zugleich als den Herrn alles Seins, den höchsten Träger des prophetischen Geistes als das persönlich incarnirte *πνεῦμα* selbst anschaut; ob sich aber dieses schon vorzeitlich oder erst durch seine Menschwerdung zur Persönlichkeit zusammengefasst habe, fragt er gar nicht, sondern bleibt bei dem einfachen, nicht weiter entwickelten Satze stehen, dass Christus nur dem Leibe nach menschlicher Natur, sein geistiges Wesen dagegen der göttliche Geist, dass er der *κύριος ἐξ οὐρανοῦ* sei, dass durch ihn Alles sei, was ist, und der ganze Weltlauf seinem Ziele entgegengeführt werde. Diese Vorstellung ergiebt sich ausser 1 Kor. 8, 6 auch aus Röm. 1, 4. 2 Kor. 3, 17 f. 4, 4 ff. 1 Kor. 15, 45—47. 23—28. Röm. 8, 3 und Gal. 4, 4 (vgl. Theol. Jahrbb. I, 58), denen noch Röm. 10, 6 beigefügt werden kann, sofern hier das Verbot, Christum vom Himmel herabholen zu

wollen, ohne Zweifel besagen will: wir brauchen uns nicht erst nach einem Erlöser umzusehen, da unser Erlöser bereits vom Himmel zu uns herabgestiegen ist.

Die Bemerkungen des Hrn. Vf. über die Paulinische Lehre von der Sünde S. 295 ff. verdienen alle Beachtung; was namentlich die Frage über den Sitz der Sünde betrifft, so besteht er mit Recht darauf, dass die σάρξ, die Paulus als Quelle des Bösen im Menschen bezeichnet, nichts weiter sei, als der Körper, und es freut Ref. auch hier in seiner Bd. I, 84 f. vgl. III, 748 f. dieser Zeitschrift ausgesprochenen Ansicht mit dem Hrn. Verf. zusammenzutreffen. Auch über das Verhältniss der Paulinischen Lehre von der Sünde zur Johanneïschen wird S. 297 richtig bemerkt, dass Joh. zwar einerseits den unversöhnlichen Dualismus zwischen Fleisch und Geist nicht habe, sofern er die Sünde auf dem Gebiete des Geistes belasse, andererseits aber die Entfremdung des Unwiedergeborenen von Gott doch wieder ausschliessender fasse als Paulus, sofern von ihm (Joh. 3, 6) der nicht Wiedergeborene geradezu und mit Allem, was er ist, σάρξ genannt werde. Es wäre nur beizufügen gewesen, dass beides zusammenfällt. Indem der Paulinische Gegensatz von σάρξ und πνεῦμα von Joh. aus einem anthropologischen zum metaphysischen gemacht wird, so verschwindet mit der als Urzustand vorgestellten ursprünglichen Einheit beider Principien auch die Spannung ihres Gegensatzes und sie fallen beziehungslos auseinander: das fleischliche Leben als solches ist dem Joh. noch nichts Sündiges, erst dadurch, dass sich die σάρξ dem in Christus erschienenen πνεῦμα verschliesst, wird es sündig. Vgl. Ev. Joh. 15, 22. 24.

»Das Werk Christi geht bei Paulus in den beiden Thatsachen des Todes und der Auferstehung vollkommen auf« (S. 312). Diess ist nun zwar nicht unbedingt richtig, sofern gerade bei Paulus die Thätigkeit des erhöhten Christus, sein Charakter als κύριος (wofür auch die von dem Hrn. Vf. S. 316 nur beiläufig erwähnte Fürbitte bei Gott blos ein anderer Ausdruck ist) eine bedeutende Rolle spielt; den Mittelpunkt des Werks Christi bilden aber allerdings jene beiden Thatsachen, oder eigentlich nur die erste derselben, der Tod, denn so grosse

Bedeutung auch die Auferstehung als Beweis der Gottessohnschaft, Uebergang zur *κυριότης*, Bürgschaft unserer Auferstehung und Vorbild für das neue Leben des Christen bei Paulus hat, so erscheint sie doch immer nur als eine natürliche Folge und Ergänzung von dem Tode des Gottessohns, das Hauptmoment für die Erlösung dagegen ist in diesem zu suchen. Der Hr. Vf. giebt nun dem Tode Christi bei P. die dreifache Bedeutung: 1) als stellvertretender Tod die Menschheit mit Gott zu versöhnen, 2) dieselbe vom Gesetz zu befreien, und 3) in sich selbst das Sterben Aller, d. h. die Ueberwindung der Eigensucht und des sündigen Körpers zu vollziehen. So richtig diese Bestimmungen aber auch sind, so können sie doch nicht genügen, weil sie eben nur verschiedene Beziehungen des Todes Christi angeben, ohne diese aus ihrem innern Einheitspunkt abzuleiten. Diesen aber haben wir ohne allen Zweifel in der Idee zu suchen, dass durch die Tödtung des Leibes Christi die *σὰρξ* als herrschende Macht vernichtet, und so die Sünde im Princip überwunden worden sei. Diese Vorstellung ist es wenigstens, die nicht blos Röm. 8, 3. 6, 6 mit aller Bestimmtheit ausgesprochen, sondern auch durch die Paulinische Lehre von der Sünde gefordert, und alle anderweitigen Aeusserungen des Apostels über den Tod Christi zu erklären geeignet ist. Nur ein anderer Ausdruck für die Ueberwindung der *σὰρξ* ist es, was der Hr. Verf. S. 314 unnöthig spaltend ihr coordinirt, dass »der Mensch als der alte Mensch zu existiren aufgehört hat«, und nur eine unmittelbare Folge derselben, dass er dem Gesetz abgestorben ist, denn durch die Tödtung des sündigen Leibes ist der negativen Forderung des Gesetzes, der Bestrafung der Sünde, genügt, ebendamit aber sein positiver Anspruch auf den Menschen aufgehoben (Röm. 7, 1—6), da das Gesetz vom Menschen nur Eines von beiden fordern kann, entweder Gehorsam oder Strafe (*ὁ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας* Röm. 6, 7. vgl. Gal. 3, 10 f.). Aber auch die stellvertretende Bedeutung des Todes Christi fällt mit der Ueberwindung der *σὰρξ* zusammen. Von einer durch die göttliche Gerechtigkeit geforderten Bestrafung der Sünde im Leibe Christi weiss Paulus allerdings (Röm. 3, 25 f. 8, 3. Gal. 3, 10 ff.), wodurch

er sich aber die Nothwendigkeit dieser Bestrafung erkläre, und worin er sie suche, kann nur aus dem übrigen Zusammenhang seiner Lehre bestimmt werden. Nun sehen wir aus Gal. 3, 10. Röm. 5, 13 und Röm. 6, 7 vgl. mit c. 7, 1 ff., dass die Bestrafung der Sünde von Paulus nicht unmittelbar aus dem allgemeinen Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, sondern zunächst aus der im Gesetz ausgesprochenen Strafdrohung abgeleitet wurde, und aus Röm. 8, 3. 6, 6 vergl. 1 Petr. 2, 24 und dem ganzen Zusammenhang der Paulinischen Dogmatik, dass er nicht Christum, d. h. diese ganze gottmenschliche Person, stellvertretend für die Menschen, sondern die Sünde selbst, oder was bei P. damit gleichbedeutend ist, die σάρξ als Princip der Sünde, unmittelbar im Leibe Christi die Strafe erleiden lässt. Nur diese Vorstellung daher, und nicht die Anselmische oder altprotestantische Satisfaktionstheorie, dürfen wir auch in Stellen, wie Röm. 3, 25 f., suchen, und mag sie von unserer Vorstellungsweise auch noch so weit abliegen, so steht sie dafür der in den ersten Jahrhunderten sehr verbreiteten, schon Kol. 2, 15, also gerade innerhalb der Paulinischen Schule, mit ihr in Verbindung gesetzten Lehre von einer Ueberwindung der dämonischen Mächte durch den Tod Christi um so näher. Im Uebrigen vgl. diese Jahrbb. I, 87 f. [1]).

Aus der weiteren Ausführung unserer Schrift über den Paulinischen Lehrbegriff will ich nur noch auf die gelungene Vergleichung der Paulinischen und der Johanneïschen Lehre von der Aneignung des Heils (S. 318 f.), der Paulin. ἐλπὶς und der Joh. Anschauung von der gegenwärtigen Vollendung des christlichen Lebens (S. 338 f.) hinweisen, und zu dem Abschnitt über die Eschatologie bemerken, dass Paulus zwar wohl von

---

1) Auf eben diese Darstellung bezieht sich auch der Hr. Vf., indem er ihr S. 311 vorwirft, dass in ihr die Paulinische Auffassung des Heils als eines Miterlebens, einer Wiederholung und Abbildung des an Christus Vorgegangenen von Seiten des Menschen nicht zu ihrem Recht komme. Ich kann jedoch nicht finden, dass sie in seiner Darstellung mehr dazu käme; wird doch gerade in der meinigen die objektive Seite des Heilswerks aus der subjektiven abgeleitet.

einem allgemeinen Gericht, nirgends dagegen, wie er diess nach der Darstellung des Hrn. Vf. thun müsste, von einer allgemeinen Auferstehung aller Menschen redet, die Auferstehung vielmehr überall (z. B. 1 Kor. 15, 23. 35 ff. 52. Röm. 8, 11) ausschliesslich als ἀνάστασις τῶν δικαίων fasst, — ein Widerspruch, der sich von der jüdischen Theologie aus durch's ganze N. T. hindurchzieht, und nur in der Apokalypse durch die Annahme einer doppelten Auferstehung eine eigenthümliche Lösung erhält.

Als Resultat der ganzen Vergleichung zwischen Johannes und Paulus gewinnt der H. Vf. die Ueberzeugung, »dass der Paulin. Lehrbegriff die Wurzel sei, aus welcher der Joh. emporgewachsen«, dass aber ebenso sicher auch »ein weiter Zwischenraum zwischen Beiden liege«. Wir können den treffenden Bemerkungen hierüber S. 350 vollkommen beistimmen, müssen aber nur um so mehr bedauern, dass es dem H. Vf. nicht gefallen hat, dieses allgemeine Resultat zu der Bestimmtheit und Sicherheit einer historisch erschöpfenden Entwicklung zu bringen.

Ganz versäumt hat er diess jedoch nicht: der Rest der vorliegenden Schrift, von S. 352 an, stellt sich eben die Aufgabe, in den Briefen an die Philipper, Kolosser und Epheser, in den Pastoralbriefen, dem Ebräerbrief und dem ersten Brief Petri, in der Apokalypse und Jakobus die Momente aufzuzeigen, welche theils zwischen Paulus und Johannes in der Mitte liegen, theils auch von judaistischer Seite her auf die Gestaltung des Joh. Lehrbegriffs eingewirkt haben, und gerade diese Ausführung ist so reich an treffenden Bemerkungen und fruchtbaren Gesichtspunkten, dass sie Ref. als der interessanteste Theil der ganzen Schrift erschienen ist. Aber auch hier tritt die spaltende Methode des H. Vf., und das Zurücktreten der leitenden Ideen einem tieferen geschichtlichen Verständniss hemmend in den Weg, und so wenig wir Grund haben, dieses dem H. Vf. selbst abzusprechen, so sehr müssen wir uns andererseits beschweren, dass er von seinen Resultaten das Beste für sich behalten hat, und seine historische Construction des Christenthums nur aus vereinzelten Andeutungen errathen lässt, statt uns eben in ihrer vollständigen Darlegung den Maassstab für die Prüfung des

Einzelnen in die Hand zu geben. Derselbe Mangel macht es auch fast unmöglich, über das Einzelne dieses Abschnitts hier ausführlich zu berichten, doch möge wenigstens in der Kürze auf die Bemerkungen über den Kolosserbrief S. 355 ff., über die Bedeutung des ersten Petrin. Briefs S. 480, über die Verwandtschaft der Apokalypse mit dem Lehrbegriff des vierten Evangeliums S. 486. 488. 492. 496 f. hingewiesen werden. Einige Ergänzungen der letztern, denen ich die Vergleichung von Apok. 12, 2. 5 mit Ev. Joh. 16, 21 hier noch beifügen will, hätte dem H. Vf. der erste Band dieser Jahrbücher S. 700 ff. an die Hand geben können, wiewohl er andererseits auch auf einiges dort Uebersehene aufmerksam gemacht hat; auch über die Christologie der Apokalypse würde er a. a. O. S. 709 ff. Genaueres gefunden haben, als in der von ihm allein citirten Stelle ebd. S. 68; vielleicht hätte durch Benützung der dortigen Bemerkungen auch seine Darstellung derselben (S. 483 ff.) grössere Bestimmtheit erhalten. Wenn der H. Vf. S. 493 die von dem Apokalyptiker 14, 3 behauptete Virginität der 144000 Auserwählten im eigentlichen, physischen Sinn nimmt, und ihm desshalb die essäisch-ebionitische Ansicht der kolossischen Irrlehrer schuldgiebt, so thut er ihm ohne Zweifel Unrecht. Wäre die Stelle so zu verstehen, so müsste der Apokalyptiker den Cölibat als ausschliessliche Bedingung der Seligkeit betrachtet haben, denn jene 144000, die von den c. 7 erwähnten nicht verschieden sein können, repräsentiren (nach c. 7, 9 ff. vgl. namentlich c. 7, 14. 17 mit c. 14, 4 f.) alle zur Aufnahme in's Messiasreich Bestimmten; wo findet sich aber je eine so extreme Ueberschätzung der Virginität, und wie lässt sie sich jener Zeit und einem Manne zutrauen, der aller Wahrscheinlichkeit nach selbst ein Genosse, jedenfalls (nach c. 21, 14) ein hoher Verehrer des jerusalemitischen Apostelcollegiums war, von dem wir aus 1 Kor. 9, 5 erfahren, dass seine meisten Mitglieder verheirathet waren? Die Virginität muss daher a. a. O. der Apok. ebenso, wie so häufig die *πορνεία*, symbolisch, vom unbefleckten Festhalten am reinen Christenthum verstanden werden, und das *παρθένοι γάρ εἰσι* muss dem Sinne nach mit dem gleich darauf folgenden *ἄμωμοι γάρ εἰσι* identisch sein.

Mit besonderer Vorliebe und grosser Ausführlichkeit (S. 387 bis 472) untersucht der H. Vf. die Lehre des Hebräerbriefs, und wir müssen dieser gründlichen Untersuchung vielfaches Verdienst zugestehen, wenn auch schwerlich alles Einzelne in derselben gleich haltbar, und die ganze Darstellung, besonders im Verhältniss zu anderen Parthieen des Buchs, allzu breit ausgefallen ist (wozu war z. B. S. 407 f. ein ausführlicher Auszug aus Ebr. c. 11 nothwendig?). Wenn der H. Vf. S. 396 behauptet, der alexandrinische Begriff des Logos sei im Ebräerbrief »durchaus noch nicht auf den des Sohns Gottes angewandt«, so kann diess höchstens in dem beschränkten Sinn gelten, dass dieser Brief das Johanneïsche *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* noch nicht ausdrücklich ausgesprochen hat, ohne Zweifel weil er sich scheute, eine Lehre, deren Neuheit ihm wohl bewusst war, schon in dieser fremdartigen Form aufzustellen; dagegen lässt sich, bei dem sonst nachweisbaren Zusammenhang zwischen Philo und dem Ebräerbrief, ein unmittelbarer Einfluss der Logoslehre auf die Christologie des letztern nicht bezweifeln, und selbst der Name des Logos scheint in der Stelle Ebr. 4, 12, deren philonisirenden Charakter auch der H. Vf. zugiebt, indirekt eingeführt werden zu sollen. Die Lehre des Ebräerbriefs vom Glauben hat der H. Vf. wohl zu sehr mit der Paulinischen identificirt, wenn er (S. 448 ff.) den Glauben im Sinn dieser Schrift dem blos theoretischen Fürwahrhalten des Jakobus ebenso gegenüberstellt, wie die Paulinische *πίστις*, ja in der Definition Ebr. 11, 1 die bei Paulus noch fehlende Vorkehrung gegen den Satz findet, dass auch die Teufel glauben können, und von der Rechtfertigung durch den Glauben sagt (S. 454), sie habe »im Hebräerbrief eine viel weiter greifende und tiefer gehende Bedeutung erhalten, als bei Paulus«. Was den H. Vf. zu diesen Aeuserungen veranlasst, ist, wie es scheint, die im Ebräerbrief vorhandene Erweiterung des Glaubens**objekts**, das ihm nicht mehr ausschliesslich das in Christus erschienene Heil, sondern Gott und die unsichtbare Welt überhaupt ist, die abstraktere Denkweise, durch die der Ebräerbrief, nach der treffenden Wahrnehmung S. 452, zwischen Paulus, der das Göttliche in Christus immer nur in Einheit mit dem Menschlichen anschaut, und Johannes,

der es aus der Abstraktion wieder in diese Einheit zurückführt, in der Mitte steht. Gerade wegen dieser abstrakteren Fassung des Glaubensobjekts aber ist der Begriff des Glaubens als subjektiven Akts hier nicht vertieft, sondern vielmehr abgeschwächt und verflacht worden. Der Glaube erscheint hier als der Glaube an das Dasein Gottes und eine künftige Vergeltung, ein Glaube, welcher der Natur der Sache nach doch nur ein überwiegend theoretisches Verhalten sein kann, nicht als diese unmittelbar praktische, durch den Kampf der Wiedergeburt gewonnene Vertiefung des Subjekts in sich selbst, wie bei Paulus; die Nothwendigkeit desselben wird (c. 11, 7) nur damit bewiesen, dass ohne Glauben es nicht möglich sei, Gott zu gefallen, denn um zu ihm zu kommen, müsse man an sein Dasein und seine Gerechtigkeit glauben. Das Hinzutreten zu Gott und die *πίστις*, das Praktische und das Theoretische, fallen also hier in zwei verschiedene Akte auseinander, der Glaube ist nur die negative Bedingung des gottgefälligen Verhaltens, das Positive, das *προσέρχεσθαι τῷ θεῷ*, muss als ein von ihm Verschiedenes erst hinzukommen, wogegen bei Paulus eben der Glaube selbst unmittelbar dieses Ergreifen des Heils ist. Dieser Glaube schliesst desswegen auch nicht ebenso, wie der Paulinische, die Werkgerechtigkeit aus; das *πιστεύειν, ὅτι ἐστὶν ὁ θεὸς καὶ τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτὸν μισθαποδότης γίνεται* (11, 6), das *νοεῖν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ* (11, 3) ist noch nicht der rechtfertigende Glaube des Paulus, sondern eine für sich noch unfruchtbare Ueberzeugung, die dieser, zwar nicht den Teufeln, wie Jakobus, aber doch den noch unter der *ὀργή* stehenden Heiden zuschreibt (Röm. 1, 19 f.); das lobende *ἀπέβλεπε γὰρ εἰς τὴν μισθαποδοσίαν*, womit Ebr. 11, 26 der Glaube des Moses charakterisirt wird, steht dem Paulinischen *εἰ Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἔχει καύχημα, ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν θεὸν* (Röm. 4, 2 vgl. V. 4: *τῷ ἐργαζομένῳ ὁ μισθὸς λογίζεται κατὰ ὀφείλημα*) auf's Entschiedenste entgegen. Mag daher der Verfasser den Glauben als die Quelle alles Guten und alles Heils auch noch so hoch stellen: der Glaube verdient hier diese Stellung doch immer nur, weil er das rechte Verhalten gegen Gott, das Suchen Gottes, hervorbringt, nicht weil er selbst

schon das absolute Ergreifen des Göttlichen ist, und mag in der πίστις des Ebräerbriefs das Moment des Vertrauens und der Hoffnung noch so sehr hervortreten, so ist doch auch dieses Vertrauen zunächst nur das Vertrauen auf die Wahrheit dogmatischer Sätze und göttlicher Verheissungen (vgl. 11, 1. 3. 6. 7. 11 u. s. w.), also immer noch ein überwiegend theoretisches Verhalten; das, wodurch es erst eigentlich praktisch würde, die Paulinische Idee des innerlichen Sterbens und Auferstehens mit Christus, das χριστὸν ἐνδύεσθαι, das Werden zur καινὴ κτίσις fehlt hier, und an seine Stelle tritt (Ebr. 6, 1), als ein von der πίστις selbst verschiedener Akt, die μετάνοια, die moralische Sinnesänderung. Ist doch auch der Anlass zu der Erörterung über die πίστις c. 10, 32 ff. nicht die Polemik gegen jüdische Werkgerechtigkeit, sondern die Ermahnung zum Festhalten am Bekenntniss des Christenthums unter Verfolgungen, so dass also die πίστις hier zunächst nur in derselben Bedeutung auftritt, wie Apok. 2, 13. 19. 13, 10. Jak. 1, 3, wo sie auch ebenso, wie Ebr. 10, 36—38 mit der ὑπομονὴ verknüpft ist.

Indem ich mich eines weiteren Eingehens auf das Einzelne der vorliegenden Schrift enthalte, kann ich nur mit der wiederholten Empfehlung dieser gründlichen Arbeit schliessen, von deren reichem und interessantem Inhalt auch der bisherige Abriss eine genügende Vorstellung gegeben haben wird.

E. Zeller.

2.

Christliche Ethik von Dr. G. C. A. Harless. Stuttgart 1842. (Zweite, unveränderte Auflage 1844.) 2 fl. 30 kr.

Wenn wir in der folgenden Kritik die christliche Sittenlehre zur Sprache bringen, so ist es uns wohl bewusst, dass dieses Gebiet in gegenwärtiger Zeit wenig Beachtung von Seiten der Wissenschaft finde, und dass auch die Zeitschrift, welche unserer Kritik ihre Spalten öffnet, in ihrem Programme die Dogmatik und Exegese als diejenigen Sphären bezeichnet habe, auf welche sie sich [1]) beschränken wolle. Auch finden wir

1) »Vorzugsweise.« A. d. R.

die beinahe ausschliessliche Beschäftigung mit den theoretischen Wissenschaften der Theologie nach Einer Seite hin in unserer Zeit sehr natürlich. Einem Zeitalter, in welchem das Prinzip einer grossen Vergangenheit zu entschwinden droht, und es sich somit darum handelt, zunächst auf wissenschaftlichem Wege die Idee in ihrer reinen Form, unabhängig von aller Auktorität zu entdecken, müssen die praktischen Wissenschaften ferner liegen. Die christliche Ethik verhält sich zur christlichen Dogmatik, wie die Peripherie zum Centrum. Ist aber das Centrum wankend, so wird man sich von der einen Seite bemühen, ein tieferes aufzufinden, von der andern, es wo möglich zu halten, beide Theile aber werden gleich wenig Lust haben, auf der Peripherie zu verweilen.

Allein gerade wenn wir das Verhältniss der Dogmatik zur Ethik mit dem des Centrums zur Peripherie vergleichen, so erhellt die grosse Wichtigkeit der letzteren Wissenschaft auch für die spekulative Theologie. Denn dann ist klar, dass das christliche Lebensprinzip selbst, wie es Gegenstand der Dogmatik ist, nicht wahrhaft erkannt werden könne, ohne dass es auch in seiner peripherischen Gestaltung begriffen wird. Beruht namentlich die spekulative Theologie darauf, sich nicht unmittelbar als identisch mit der primitiven Gestaltung des christlichen Bewusstseins zu setzen, sondern die letztere vorerst rein objektiv sich gegenübertreten zu lassen, um die Idee, welche im Wesentlichen schon in jener mitgesetzt ist, erst mittelst eines kritischen Prozesses aus ihr auszuscheiden; so kann jene rein objektive Erkenntniss der primitiven Gestaltung des christlichen Bewusstseins, folglich auch die spekulative Theologie selbst nur mit der Einsicht in die Eigenthümlichkeit der ursprünglichen christlichen Sittenlehre sich vollenden. Die ganze Natur der christlichen Weltanschauung und die bestimmte Potenz, welche sie in der Entwicklung des Geistes ausmacht, springt erst in die Augen, wenn wir ihre Dogmen bis zu dem Punkte verfolgen, wo sie in das Leben eingreifen, und wenn wir die Gestaltung beachten, welche die Moral des ursprünglichen Christenthums den einzelnen Lebensgebieten zu geben bezweckt hat.

Hieraus wird es sich rechtfertigen, wenn eine Zeitschrift, welche ihrem Programme zufolge vorzugsweise dem dogmatischen Theile der Theologie ihre Aufmerksamkeit widmen will, von Zeit zu Zeit einen Blick auch auf das ethische Gebiet derselben wirft. Zu einem solchen Exkurs dürfte aber am meisten Reiz in einer Schrift zu finden sein, welche, wie die des Hrn. Dr. Harless, einerseits bereits eine bedeutende Anerkennung gefunden hat und auch von uns bei allen Ausstellungen, die wir machen müssen, geschätzt wird, andererseits die Differenz des wissenschaftlichen und ursprünglich biblischen Bewusstseins um so mehr hervortreten lässt, je mehr sie in dem naiven Bewusstsein der Einheit beider sich bewegt.

Suchen wir den wissenschaftlichen Werth der genannten Schrift zunächst in formaler Beziehung zu würdigen, so ist die ganze Gliederung derselben sehr einfach und plausibel. Sie stellt nämlich den christlich-ethischen Stoff dar unter den drei Gesichtspunkten: dem des Heilsgutes, des Heilsbesitzes und der Heilsbewahrung. Das Erste wäre die objektive Basis des christlichen Lebens, das Zweite das subjektive Dasein desselben, das Dritte die konkrete Erscheinung und das bleibende Ziel der in der Einheit mit dem Heilsgute sich bewegenden christlichen Lebensentwicklung. Diese Fortbewegung des objektiven Elements zur Subjektivität und beider zum konkreten Leben ist ein logischer Gang, welcher in der Ethik jedenfalls seine Geltung haben muss. Allein so naturgemäss hienach die Entwicklung der Ethik erscheint, so müssen wir doch Folgendes gegen die Art, wie Harless ihn näher bestimmt, bemerken. Einmal nimmt er das Heilsgut selbst in einem schon so konkreten Sinne, dass in demselben, nur weniger ausgeführt, schon der ganze folgende Prozess enthalten ist. Was er §. 5—20 von der selbstischen Richtung des natürlichen Willens, von der negativen Macht, in welcher ihm gegenüber das Gesetz erscheint, und endlich von dem Glauben, der Liebe und der Hoffnung sagt, — diese Lehren, welche der Hr. Verf. unter dem Begriffe des Heilsguts zusammenfasst, enthalten nicht blos die objektive Basis des christlichen Lebens, sondern schon seine subjektive Erscheinung. Sie kehren daher im zweiten Theile wieder, ja

sie gehören grösstentheils, wenn dieser das subjektive Dasein des Heilsguts darstellen soll, in den letzteren. Umgekehrt, wenn der Verf. in seinem zweiten Theile das Verhältniss der göttlichen und der menschlichen Kräfte im Akte der Wiedergeburt entwickelt, so sieht man nicht ein, warum nicht diese Abhandlung ebenso gut, ja besser als die genannten Punkte, dem ersten Theile zuzuweisen sein sollen. Hiemit hängt ein anderer Uebelstand zusammen, der nämlich, dass von Harless, indem er das Heilsgut bereits in einem ganz konkreten Sinne aufgefasst, die allgemeinen Begriffe, welche in den Sittenlehren erörtert zu werden pflegen, die Begriffe des Guten und Bösen, der Pflicht, des Erlaubten, des Guts, in ihrer Allgemeinheit, ihrem Wesen an sich, gar nicht dargestellt werden. Wenn wir diess als einen Fehler bezeichnen, so wird zwar Harless dagegen einwenden, dass eine christliche Ethik von einer philosophischen sich eben durch ihren Ausgangspunkt unterscheide, welcher für jene ein Faktum (vergl. §. 1 und 4), für diese der reine Begriff des Guten oder des Willens sei. Allein diess wäre offenbar ein schiefer Gegensatz beider, ein Gegensatz, bei welchem beide, das philosophische und das theologische Gebiet, als völlig fremdartig gegen einander gesetzt würden, beide also ganz auseinanderfielen. Wenn es doch Ein und derselbe Geist ist, welcher denken und glauben soll, so müssen auch beide von Einem und demselben höchsten Prinzip ausgehen, und der Unterschied derselben kann nur darin bestehen, dass die christliche Ethik die auf wissenschaftlichem Wege gewonnenen Ideen auch als geschichtliche nachweisen oder zeigen muss, wie sie auch in der Form des Positiven sich finden, während ein solcher Nachweis der philosophischen Ethik zu erlassen ist. Nur so wahrt sich auch das positive Wissen die Freiheit, welche auch ihm gebührt; nur durch jenes Ausgehen vom reinen Wesen des Willens, von der Idee des Guten, ist für die christliche Ethik die Möglichkeit gegeben, sich, was neuerdings auch von der historischen Schule als wissenschaftliche Nothwendigkeit anerkannt wird, zugleich kritisch gegen das Urchristenthum, den Buchstaben, zu verhalten. Diese Freiheit der Kritik desavouirt natürlich Harless; allein wir werden auch sehen, wie die Vor-

aussetzung der absoluten Identität des geschichtlichen Ausgangspunkts und der wissenschaftlichen Entwicklung des Christenthums ihn in die Nothwendigkeit einer künstlichen, verschrobenen Exegese versetzt hat.

Indess so positiv nach dem Bisherigen der Standpunkt und die ganze Darstellungsweise des Verf. ist, in so entschiedenen Gegensatz er sich von vornherein gegen die spekulative Ethik stellt, so sehr ist die Anschauungsweise desselben doch, auch von ihrer formellen Seite betrachtet, eine modernisirte. Harless, obwohl er ganz positiv zu sein vermeint, wurzelt doch ganz in dem modernen Prinzip der Subjektivität. Die alten Dogmatiker gingen vom Geschichtlichen aus, sie bewiesen es aber zugleich oder suchten es wenigstens zu beweisen. Diess war der Standpunkt der positiven Objektivität. Harless beweist, die ersten §§ ausgenommen, welche einen dialektischen Gang gehen, nicht nur nicht, was er behauptet, sondern er geht auch nirgends von biblischen Aussprüchen aus, er spricht vielmehr heraus aus dem christlichen Selbstbewusstsein, aus den Eingebungen des christlichen Geistes. Seine Darstellung ist eine blosse Beschreibung der christlichen Sittlichkeit und zwar als einer Offenbarung jenes subjektiven Prinzips (vgl. §. 1, Anm. 1). In seinem ersten Theile beginnt er mit dem Selbstbewusstsein und Weltbewusstsein, welche sich dialektisch in den christlichen Glauben an das Heilsgut auflösen; in den späteren Theilen wird immer nur der christliche Geist als Subjekt, als Manifestation dargestellt, ohne dass irgendwo über die blosse Beschreibung desselben hinausgegangen würde. Wir sehen hier die Schleiermacher'sche Form des christlichen Glaubens, aber ohne die Freiheit, welche sich Schleiermachers Subjektivität gegenüber von den Urkunden des Christenthums vindizirt hat. Allein die Frage ist: reicht jene Auseinanderhaltung des Christlichen und Philosophischen aus? Das Lehrbuch des Verf. ist zu einem Handbuche für Studierende bestimmt, welche nicht blos das Was des christlichen Bewusstseins, das sie ja mitbringen, etwa in seinen bestimmten Zügen kennen lernen müssen, sondern auch das Warum zu wissen berufen sind. Bei der Präponderanz, welche die Philosophie in unseren Tagen über

alle wissenschaftlichen Gebiete gewonnen hat, bei dem Konflikte zwischen Wissen und Glauben, in welchen mit wenigen Ausnahmen alle Studierende unserer Zeit hineingezogen werden, ist es eine blosse Täuschung, wenn man sich und die zu der Wissenschaft Berufenen immer noch mit der Schleiermacher'schen Abgrenzung des theologischen und philosophischen Gebiets befriedigen zu können glaubt, und demgemäss, nachdem man die Grenzpfähle zwischen beiden abgesteckt hat, sich mit einer blossen Beschreibung des heiligen Landes begnügt. Nachdem einmal die Philister auch in das letztere eingedrungen sind, so muss man sie entweder hinausschlagen, oder ihre Eroberung anerkennen. Wir verkennen nicht das Grosse in dem Gedanken Schleiermachers, die theologische Wissenschaft als eine Beschreibung des christlichen Selbstbewusstseins zu fassen. Hierin müssen wir die höchste Potenzirung der Subjektivität anerkennen, deren Recht der Objektivität der alten Theologie gegenüber klar ist. Aber jene Subjektivität ist doch nur der Uebergang zu der absoluten Subjekt-Objektivität, welche in der Deduktion besteht; denn die Deduktion enthält als Wissen das Moment der reinsten Subjektivität, aber als Ableitung aus der Idee, welche Wesen, Sein ist, ebenso das Element der Objektivität.

Wenn der Verf. die subjektive Form der Darstellung von Schleiermachers Glaubenslehre entlehnt hat, so hat er dagegen einen Begriff, durch dessen Wiedereinführung in die Wissenschaft der Ethik Schleiermacher dieselbe wesentlich gefördert hat, und durch welchen Schleiermachers Sittenlehre eine ungleich grössere Objektivität gewinnt, als seine Glaubenslehre, zu wenig berücksichtigt. Vor Kant in der Periode des Eudämonismus, wurde der sittliche Stoff unter dem Begriffe der Tugend, von Kant an unter dem der Pflicht dargestellt; Schleiermacher hat bekanntlich in seiner Kritik der bisherigen Sittenlehre den Begriff des Guts hervorgehoben. Seine Sittenlehre selbst zerfällt in eine Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre. Der Ausgangspunkt ist ihm in derselben das Gut, ein allgemeines Werk, ein realer Organismus, welcher sich in der Lehre von den Tugenden als eine Reihe besonderer Fertigkeiten, in der von den

Pflichten als ein Kreis einzelner Handlungen darstellt. Obgleich wir diese Trennung nicht billigen, indem z. B. der Organismus der Familie als ein sittlicher ohne die Familientugenden und Familienpflichten nicht beschrieben werden kann, und obgleich wir desswegen den Begriff des Organismus nicht blos zum höchsten, sondern zum ethischen Grundbegriff, der alle anderen ethischen Begriffe als Potenz in sich schliesst, erhoben wissen wollen; so bleibt doch auch so unserer Ansicht zufolge das Verdienst Schleiermachers gross, und es liess sich erwarten, dass von nun an die Sittenlehre den von Schleiermacher herausgehobenen Begriff nicht unbeachtet lassen werde. Wird nämlich dieser Begriff zum Grundbegriffe, zum eigentlichen Prinzip der realen Sittlichkeit erhoben, so erscheint die ethische Welt als ein Ganzes, die einzelnen Berufsarten mit ihren Tugenden werden Potenzen des Gesammtorganismus und ergeben sich als solche mit Nothwendigkeit, und das ganze ethische Gebiet ist dann nur die Selbstrealisirung oder Offenbarung des sittlichen Gemeingeistes. Harless aber, obwohl der erste Theil seiner Ethik in der Idee des Reiches Gottes endigt, legt doch diesen fruchtbaren Gedanken keineswegs dem Ganzen zu Grunde; er fasst vielmehr dieses Reich Gottes sogleich in der Form partikulärer Subjektivität als Glaube, Liebe, Hoffnung auf, und wenn er auch später von der gemeinschaftbildenden Thätigkeit des christlichen Geistes öfter spricht, so ist ihm doch das einzelne Subjekt das beharrliche Substrat, um welches sich die christliche Sittlichkeit bewegt, und er beschreibt darum sein, des Einzelnen, Verhalten zur Gemeinschaft, statt aus letzterer die besonderen Funktionen der Einzelnen abzuleiten. — In dieser Form der Anschauung des sittlichen Stoffs als einer unorganischen Masse, zu welcher sich als einem vorausgesetzten Objekt das einzelne Subjekt in ein rechtes Verhältniss zu setzen haben soll, ist Harless altprotestantisch. Der Katholicismus hatte die Anschauung eines grossen Organismus, zu welchem sich der Einzelne freilich wesentlich mechanisch verhalten sollte; gegenüber dieser katholischen Idee, welche z. B. in Hirschers Moral sehr lebendig und modernisirt sich dargestellt findet, hat der Protestantismus die Einzelheit hervorgehoben, und

damit das Sittliche zu einem blossen Wollen des Einzelnen depotenzirt. Aber die Sittenlehre schreitet auch sichtlich sowohl über den Gedanken des allgemeinen Mechanismus, als über die protestantische Atomistik, in welcher Harless befangen bleibt, hinaus und wird in der Idee eines begeisteten Allorganismus endigen.

Mit der gerügten Form der Darstellung hängt — um kürzlich auch diess zu erwähnen — von selbst zusammen, dass Harless wesentliche sittliche Gebiete nur aufnimmt, nur voraussetzt, um zu fragen, wie sich hiezu der Christ zu verhalten habe. So ist das grosse Gebiet der Geselligkeit nur kurz erwähnt; selbst wesentliche und unmittelbare Funktionen der Kirche, welche sittlich konstruirt werden müssen, wie die Mission, sind nicht genannt. Eine solche Lückenhaftigkeit ist die natürliche Folge davon, dass der Grundbegriff fehlt, dessen einzelne Bethätigungen die sittlichen Formen und Akte sind.

Gehen wir nun über zu dem Inhalte der vorliegenden Schrift; so kann hier natürlich nicht eine Kritik aller einzelnen ethischen Begriffe, wie sie Harless fasst, gegeben werden. Wir müssen uns vielmehr begnügen mit der Kritik des Wesentlichen, und werden diess versuchen, indem wir vornehmlich das Verhältniss der ethischen Idee an sich zu der Gestaltung derselben im ursprünglichen Christenthume als dasjenige in's Auge fassen, wovon jede wahrhaft freie Umbildung der christlichen Ethik abhängig ist. Die Ethik des Dr. Harless soll eine christliche sein. Sie sollte somit die Eigenthümlichkeit, das charakteristische Wesen der ursprünglich christlichen Sittlichkeit sich zum Bewusstsein bringen. Allein gerade dieses finden wir in derselben nicht entwickelt. Harless hat sich noch nie die bestimmte Form, welche die Sittlichkeit im ursprünglichen Christenthum gewonnen hat, zum Bewusstsein gebracht. Was er sich als Idee konstruirt, das ist ihm unmittelbar biblisch, und das muss auch der Geist der Kirche bezeugen. Zu einer Trennung des Selbstbewusstseins und des ursprünglich christlichen Bewusstseins, diesem Grunderfordernisse, welches sich an eine wissenschaftliche Ethik stellt, ist es bei ihm noch nicht gekommen. Daher kommt es auch, dass Harless da, wo er in

wirklicher Uebereinstimmung mit der unmittelbaren Gestaltung des christlichen Bewusstseins steht, zwischen der Idee und der Form derselben, dem wissenschaftlichen Gehalte und dem Symbole nicht unterscheidet, und Lehren, welche für das fortgeschrittene spekulative Wissen nur den Werth des letzteren haben, unmittelbar als Dogmen deduziren will, umgekehrt aber dass er da, wo eine Differenz zwischen der modernen Fortbildung der christlich-ethischen Idee und ihrer ersten Form auch in seiner Anschauung sich geltend gemacht hat, eine künstliche Exegese zu Hilfe nimmt, um die Differenz aufzulösen.

Das Erste begegnet Herrn Harless sogleich in der Festsetzung der Grundbegriffe, auf welchen die Ethik beruhen soll. Was nämlich Harless in dem ersten Theile seiner Ethik vor Allem darzuthun sucht, ist die Erbsünde, indem er sagt: »Während das Gewissen seinem Wesen nach widerspruchsloses Innesein Gottes, des Guten und Wahren wäre, um welches sich alle Kräfte des Menschen bewegten, findet es sich jetzt in unserem Bewusstsein zugleich mit dem Bewusstsein des Unwahren und Bösen, welchem das Wahre und Göttliche als gebietende Forderung entgegentritt (§. 9). Nur in der Form der Forderung, ja vorherrschend in der der Anklage erscheint jetzt erfahrungsgemäss das Gewissen. Diese bleibende Stellung des Gewissens kann seine Erklärung nur aus einer hereingekommenen, jetzt aber habituellen Eigenthümlichkeit der menschlichen Natur finden. Das Wort: Du sollst, bezeugt, dass die ganze persönliche Lebensrichtung sich einem anderen Ziele zugewendet habe, als dem im Gewissen gegebenen (§. 10). Da das Gewusste nicht zugleich das Begehrte ist, so folgt, dass der Wille im Verhältniss zum Gewissen durch eine entgegenstehende Neigung gebunden ist. Diese Gebundenheit ist aber nur relative Unfreiheit, Unfreiheit in Bezug auf die Sphäre des Guten, Freiheit aber in Bezug auf die Sphäre des Bösen, da für sie nicht Zwang, sondern Neigung den Menschen bestimmt. Es macht den Zustand des natürlichen Menschen, wie er jetzt ist, aus, sich ihn zwar als die Freiheit bösgearteten Willens, nicht aber als die Freiheit gutgearteten Willens denken zu können« (§. 11). Wenn aber der Mensch nur eine Freiheit zum Bösen hat, wie

ist dann seine sittliche Ausbildung möglich, muss diese dann nicht, völlig dualistisch, als eine zweite Geburt seiner bösen Natur bezeichnet werden, welche keine immanente Lebensentwicklung mehr sein kann, sondern durch das Hereintreten eines dem Menschen durchaus transcendenten Prinzips bedingt ist? Hier haben wir das reine Gegentheil der schönen antiken Anschauung, welcher die Natur nicht als das Sündhafte, sondern welcher die natürlichen Triebe als gut galten, und welche in dem Maasse derselben die Tugend erkannte, eine Tugend freilich, die nichts anderes sein wollte, als reine Humanität. Aber wie konnte Hr. Harless zu Dogmen kommen, welche die Natur des Menschen also entgöttlichen? Das Gewissen trete auf mit dem Soll. Richtig! Es trete aber mit einem bleibenden Soll auf. Das sei erfahrungsmässig! Woher weiss denn Hr. Harless das? Was würde Hr. H. zu unserer Erfahrung sagen, dass das Soll auch beschwichtigt werde, dass freilich wieder ein neues Sollen komme, aber nicht blos aus dem von Harless angeführten Grunde, sondern auch weil neue Verhältnisse, neue Lebensstadien eintreten und die vorangehenden sich realisirt finden? Nun, wenn Hr. H. auch sein bleibendes Soll und damit seine bleibende böse Herzensneigung haben soll, wie kommt er denn plötzlich zu dem Satze: »Das Soll bezeuge, dass die ganze persönliche Lebensrichtung sich einem anderen Ziele zugewendet habe, als dem im Gewissen gegebenen«? Auch eine bleibende böse Neigung ist doch etwas anderes, als die Gewissenlosigkeit der ganzen Lebensrichtung; denn jene schliesst nicht aus, dass nicht neben ihr auch eine gute bleibende Neigung, die mit ihr nur im Kampfe ist, dem Herzen einwohne. So gewaltige, durch nichts vermittelte Sprünge im Beweisen erlaubt sich Hr. Harless, nur um alle Freiheit zum Guten dem natürlichen Menschen abzusprechen. Und was ist zudem noch die Freiheit, wenn es eine solche nur zum Bösen geben soll? Die Gebundenheit an die eigene Neigung ist keine Freiheit, wie der Verf. §. 11 Anm. uns glauben machen will, sondern, wenn dieselbe durch den Willen nicht zugleich überwunden werden kann, lediglich eine, obwohl innere Determination. Auch hier das ganz altprotestantische Dogma, das aber in die moderne Form des subjektiven,

vom Ich ausgehenden Bewusstseins sich kleiden muss, um sich noch geltend machen zu können, gerade in dieser Form aber, in welcher die positive Auktorität als prinzipieller Ausgangspunkt verlassen ist, um so weniger sich halten kann.

Bei diesem Bewusstsein unseres natürlichen Selbstes als eines gottwidrigen kann von Selbstvertrauen nicht die Rede sein. »Wer der Gnaden (Harless gebraucht gerne Gnade in der Mehrzahl; es ist ihm an Einer Gnade nicht genug; er muss sie sich im Plural denken) der Neuschöpfung theilhaftig werden will, in welcher Gott, wie in der Weltschöpfung, aus Nichts etwas schafft, der muss zu den Mitteln der Gnade das wahre und aufrichtige Bewusstsein seines Nichts bringen und sich aller eigenen Ehre begeben. Ja nicht blos als Nichts, sondern auch als böse muss er sich erkennen. Darum liegt im Bewusstsein der geistlichen Armuth das: sich selbst nicht trauen.« Kann man sich ein miserableres Selbstbewusstsein denken, als das uns hier zugemuthete? Heisst das Gott die rechte Ehre geben, wenn man sein edelstes Geschöpf also in den Koth drückt? Wachsamkeit auf sich selbst ist nothwendig, aber sie darf, sie soll mit Selbstvertrauen, mit Vertrauen auf den eigenen Genius, wie er als ewige Form in der Anschauung Gottes ist, verbunden und von ihm getragen sein; aufrecht soll der Mensch da stehen; das ist die Stellung, welche in ihm die Natur errungen hat und welche zu behaupten unser Recht, unsere sittliche Bestimmung ist. Wie viel schöner und sittlicher lässt da die Persische Religion dem Gerechten sein eigenes Gebilde stolz mit emporgerichtetem Halse in der Ewigkeit entgegentreten. So sehr Harless dem Theismus huldigt, so sehr liegt seiner sittlichen Weltansicht jener substanzielle Pantheismus zu Grunde welcher in dem Wechsel besteht, sich als Nichts zu denken, um sich in das schlechthin Unendliche zu versenken und das selige Gefühl dieser reinen Unendlichkeit sich zu geben, und sich doch wieder als ein begränztes Sein zu empfinden, bis endlich der Mensch das, alles gesunde Lebensgefühl tödtende Bewusstsein von sich als Nichts künstlich zu einem perennirenden erhebt, aber damit doch nur den Dualismus befestigt.

Aus diesem dualistischen Wechsel des substanziellen Pan-

theismus flüchtet sich dieses Selbstbewusstsein in den Glauben an denjenigen, in welchem die schlechthinige Identität der Einzelheit und des Absoluten, welche der Mensch nicht erreichen kann, als aktuell gedacht wird. Allein weil Christus nur als einzelner Mensch gedacht wird, so erhält der Einzelne aus jener Hingabe seine Individualität auch nicht zurück, das Verhältniss bleibt somit ein unfreies, knechtisches. Diess spricht Harless ganz unumwunden aus. »Indem der Erlöste, sagt er §. 42, die sittliche Güte seiner Seele nur in dem Eigenthumsverhältniss erkennt, in welchem er durch Gottes Gnade Christi geworden ist, geht alle Sorge für seine Seele in der Selbstverläugnung auf, in welcher man Christo sein Eigenthumsrecht und die Seele in allen ihren geistigen Bewegungen im ausschliesslichen Gehorsam Christi zu erhalten strebt.«

In dem Bisherigen liegt schon die ganze Grundlage der Ethik des Hrn. Harless ausgesprochen. Es ist diess einestheils das alles Selbstvertrauen aufhebende Bewusstsein absoluter Sündhaftigkeit, welches der Mensch haben soll, anderntheils die Gnade Christi als des einzelnen Subjekts, in welche der Mensch, alles Selbstvertrauens ermangelnd, sich flüchten und in welcher lebend er in einem bleibenden persönlichen und das innerste Leben durchschneidenden Eigenthumsverhältniss zu jenem Einzelnen stehen soll. Es ist klar, wie schief hiedurch die ganze Grundlage der Sittlichkeit gefasst wird. Die Jurisprudenz hat das Manzipium um der Entwürdigung der Menschheit willen, welche es enthält, allgemein verworfen; hier wird es dem innersten Leben des Geistes aufgebürdet, der im beständigen Misstrauen gegen sich, im perennirenden gedrückten Gefühle seiner Schlechtigkeit nicht anders sich soll helfen können, als dadurch, dass er in eine ewige Selbstverläugnung und Knechtschaft aller seiner Kräfte sich begibt und diese ängstlich einem Anderen gegenüber zu erhalten strebt. Kann auf der Grundlage eines solchen Bewusstseins sich eine gesunde Sittlichkeit entwickeln? Der frische Quell eines freien und frohen Strebens ist das Gefühl der eigenen Persönlichkeit als einer ewigen Potenz in Gottes Anschauung und Selbstmanifestation; diess Gefühl hat ein Wollen seiner selbst in der Einheit mit dem Absoluten zur

Folge, und bewirkt ein affirmatives, anerkennendes Verhältniss zu anderen Persönlichkeiten und dem gemeinsamen Schauplatz ihres Wirkens, der Welt. Auch die spekulative Theologie, indem sie den Gegensatz der in Adam gefallenen und der in Christo regenerirten Menschheit nur als Anschauung der ewigen Momente der Idee fasst, wie sie in jedem Einzelnen sich realisiren, und indem sie ebendesswegen in Christo das Symbol des Guten selbst begreift, welches an und für sich ein allgemeines Element ist, verlangt kein persönliches Abhängigkeits-, sondern ein freies Verhältniss des Einzelnen zur Idee an sich, und rettet somit die ewige Quelle freier Sittlichkeit. Damit erhellt aber auch der Grundgegensatz, der zwischen einer buchstäblichen, das an sich Symbolische als Dogma setzenden und zwischen der spekulativen Theologie Statt findet, und der nicht blos theoretischer, sondern auch praktischer Natur ist.

Dass von dem Prinzip des Hrn. Dr. Harless aus auch andere Gebiete freier Persönlichkeit nicht ethisch konstruirt werden können, war zum Voraus zu erwarten. Die Geselligkeit ist ein solches Gebiet, in welchem der Mensch frei als ein Ganzes sich bewegt und schon als Mensch von Anderen Achtung erwarten darf. Die konventionelle Sprache ist die Sprache der Humanität; in jeder Person, das individuelle Verhältniss zu ihr mag sein, welches es wolle, und jene möge auf einer Stufe der Sittlichkeit stehen, auf welcher sie wolle, muss doch der Mensch geachtet werden, und eben diese allgemeine Achtung drückt jene Sprache aus. Harless findet »in tausend Fällen in der konventionellen Sprache eine wahre Heuchelei von Liebe, Verehrung, Ehrfurcht. Aber wo man nicht abhelfen könne, solle unter einer solchen abgedrungenen Lage das Herz wenigstens leiden und so vor der Lust zur Lüge bewahrt bleiben.« Sieht denn aber H. nicht, dass auf diese Weise zu der Heuchelei nur noch die Feigheit treten würde? In der That aber ist die konventionelle Sprache, wenn der Einzelne nicht über das allgemeine Maass derselben hinausgeht, von jenem Vorwurfe freizusprechen, Lüge ist in ihr keineswegs nothwendig, und jeder Vernünftige wird in jenen Ausdrücken, sofern sie nur in dem Maasse des konventionellen Benehmens

bleiben, nichts finden, als das Bezeigen der allgemeinen menschlichen Anerkennung, welche der Mensch anzusprechen hat, und ein solches humanes Benehmen ist doch sittlicher, als wenn man den persönlichen Gefühlen und individuellen Verhältnissen eine solche Uebermacht vergönnt, dass sie die allgemein menschliche Beziehung überall zurückdrängen.

Wir könnten noch andere Erklärungen des Verf. anführen, in welchen wir keinen reinen Ausdruck des Ethischen finden, wie z. B. dass wir einem Verbreiter antievangelischer Lehre nicht unsere persönliche Liebe schenken dürfen S. 187, somit der Glaube unsere Beziehungen zu Anderen bestimmen müsse S. 223, und der Geist christlicher Gesinnung dem natürlichen Familiengeiste keinen Raum verstatte, wenn er meine, in sich selbst das Gesetz seines Wesens zu tragen und aus sich selbst die Formen der menschlichen Gemeinschaft schaffen zu können §. 53, was immerhin ein unpassender Ausdruck ist und auf einen schroffen Gegensatz des Natürlichen und Geistlichen hinweist, da doch das dem Familiengeiste von Natur durch Gott eingepflanzte Gesetz nur der reinen Entwicklung bedarf, um in Harmonie mit dem Leben in Gott zu treten. Allein wir erkennen gerne an, dass Harless, einzelne ethische Begriffe abgerechnet, in seiner Schrift eine Auffassung des sittlichen Stoffs aufstellt, welche meist die Totalität der sittlichen Elemente und Verhältnisse berücksichtigt und eben desswegen auch zur That, zur Ausführung im Leben gelangen kann. Wir unterlassen es desswegen auch, jene ethisch konstruirten Begriffe zu kritisiren. Wohl aber weichen wir von dem Hrn. Verf. ab in Auffassung des Verhältnisses jener Begriffe zum Neuen Testament. Der Hr. Verf. bewegt sich wesentlich in dem ethischen Bewusstsein, wie es sich durch die Fortentwicklung des christlichen Geistes, seine Hineinbildung in die Wirklichkeit, den realen, organischen Komplex der sittlichen Verhältnisse gestaltet hat und nothwendig gestalten musste. Es konnte aber nicht anders sein, als dass die primitive Gestaltung des christlich-ethischen Bewusstseins, einer von ihm noch nicht beseelten Wirklichkeit gegenüber, jener Totalität der Anschauung noch ermangelte, und diess ist es, was Hr. Harless übersehen hat

und freilich bei seiner Voraussetzung einer absoluten Kontinuität der Entwicklung des christlichen Geistes ohne einen relativen Gegensatz des Ausgangs- und des Endpunktes, auf welcher sein ganzer Standpunkt beruht, übersehen musste. Wenn daher Harless in der Auffassung der von uns bisher beurtheilten Begriffe Idee und Form nicht unterschieden und darum demjenigen zulieb, was in der ersten unmittelbaren Form der Religion Symbol ist, den Begriff alterirt hat; so werden wir ihn nunmehr dem Begriffe zulieb die unmittelbare Form der Religion alteriren sehen.

Wichtig ist in dieser Beziehung namentlich der Gegensatz des Geistigen zum Sinnlichen und des Reiches Gottes zu der Welt, dem Staate und seinen ethischen Formen, den gewerblichen Verhältnissen u. dergl. Das christliche Bewusstsein stund zu diesen Formen ursprünglich in einem weit schärferen Gegensatz, als diess in unserer Zeit der Fall ist. Im Widerspruche theils mit der Jüdischen Theokratie, in welcher Geistliches und Weltliches als untrennbar ponirt waren, theils mit einer verdorbenen realen Welt konzentrirte in der Urzeit des Christenthums das religiöse Gemüth in seine Innerlichkeit, und erfasste hier im Centrum des Geistigen ein höheres, himmlisches Leben, das zwar die Keime einer seelenvollen Umgestaltung des Wirklichen enthielt, ohne aber selbst schon hiezu sich zu expandiren. Diess ist es vielmehr, was nach langen Entzweiungen, die besonders das Mittelalter charakterisiren, aber auch in unsere Zeit hereinreichen, der religiöse Geist erst spät mit Bewusstsein erstrebt hat und noch erstrebt, und wir Alle athmen unwillkührlich in diesem Elemente eines nach Versöhnung ringenden, sittlich-religiösen Bewusstseins. Aus dieser Anschauung wenigstens sind folgende Stellen herausgesprochen, welche sich in der Schrift des Hrn. Vf. finden: »Die weltliche Gesinnung, welche nur den Genuss liebt, aber den Genuss auch nur als etwas Profanes kennt, pflegt entweder nur in der Enthaltung eine Art von Heiligkeit zu sehen und die Wahrheit eines heiligen Genusses zu verlachen; oder sie findet in der Enthaltung etwas Lächerliches, weil ihr nur der leibliche Genuss Werth hat und sie den heiligen Genuss in der Enthaltung

nicht kennt« (S. 165). Und: »die Wiedergeburt zum göttlichen Leben der Liebe treibt alle falsche Liebe des Kreatürlichen aus, obwohl sie erst recht den Sinn und die Liebe für das Leben dieses Leibes erschliesst, und nirgends findet man willigere Todeshinnahme, als da, wo das Auge für die volle Herrlichkeit und Bedeutung des Erdenlebens aufgegangen ist.« Von hier aus findet Harless sogar einen gewissen Luxus noch christlich. »Weder macht, sagt er S. 162, die Beschränkung auf das sogenannte absolut Nothwendige in Trank und Speise die leibliche Pflege zur christlichen Tugend, noch wird diese Pflege durch den Genuss des sogen. Ueberflüssigen zur Sünde.« Allein schon hier möchten wir bezweifeln, ob das Urchristenthum so weit gegangen ist, als der Verf. In 1 Tim. 4, 4. 5 ist von dem Maasse, in welchem Speisen genossen werden dürfen, nicht die Rede, sondern nur davon, dass jede von Gott geschaffene Nahrung gut, dass nicht etwa einzelne Speisen unheilig seien. Allerdings hat das Christenthum die Heiligkeit von Anfang an (Matth. 11, 19) nicht in eine widernatürliche Ascese gesetzt, wohl aber will es den Genuss der Speisen, dann die Kleidung und die äussere Umgebung auf das Nothwendige beschränkt wissen. Dieser Sinn liegt wohl mit zu Grunde dem Ausspruche: *ἑνός ἐςι χρεία* Luc. 10, 42; nach 1 Joh. 2, 16 ist *πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ*, namentlich die *ἀλαζονεία τοῦ βίου* nicht vom Vater; aber am entschiedensten ist diess ausgesprochen 1 Tim. 6, 8—10, welcher Stelle zufolge wir mit Kleidern und Nahrung zufrieden sein sollen und das weitere Begehren verworfen wird. Ja man denke an die Aussprüche, dass ein Reicher noch weniger in das Reich Gottes kommen könne, als ein *κάμηλος διὰ τρυπήματος ῥαφίδος*, dass die, welche hienieden satt sind und lachen, drüben hungern und weinen werden; und man wird die Beschränkung auf das Nothwendigste als die ursprüngliche Moral des Christenthums erkennen. Ueberhaupt wird die Antithese zwischen dem Reiche Gottes und der Welt sehr stark hervorgehoben. Aufs deutlichste spricht sich dieser Gegensatz Luc. 6, 20—26 aus; der Teufel ist darum der Gott dieser Welt 2 Cor. 4, 4, wir dürfen nicht lieb haben die Welt,

noch was in der Welt ist 1 Joh. 2, 15, und wer der Welt Freund sein will, wird Gottes Feind sein Jak. 4, 4.

Damit hängt zusammen, was das Christenthum vom Eigenthume lehrt. »Die pseudochristliche Gesinnung, sagt H. S. 205, statt in der hingebenden und aufopfernden Liebe die Weihe und Heiligung des Besitzes zu sehen, fasst Hingebung und Besitz wie zwei einander aufhebende Gegensätze, sieht, statt der göttlichen Absicht und des göttlichen Rechts im Besitzstande, in der Erhaltung des verschiedenen Besitzes eine That des Egoismus, dessen sich die vollkommene christliche Tugend nur durch Entäusserung entschlagen könne, entweder in völliger Hingabe des Besitzes an die Nichtbesitzenden, oder, da bei allgemeiner Durchführung das Verhältniss nur dasselbe bliebe und nur die vorher Nichtbesitzenden die egoistischen Besitzer würden, in Herstellung der Gütergemeinschaft.« Allein es fragt sich, ob diese angeblich pseudochristliche Gesinnung so ganz ohne Begründung im N. Test. sei? Wenn wir die obigen Aussprüche uns in's Gedächtniss rufen und hinzunehmen, was Jesus zu dem reichen Jünglinge sagt: »willst du vollkommen sein, so verkaufe, was du hast, und gieb es den Armen; und du wirst einen Schatz im Himmel haben« Matth. 19, 21; so scheint doch die Entäusserung des Besitzes als ein Zeichen hoher Vollkommenheit betrachtet zu sein. Hieraus entstund in der ersten christlichen Gemeinde die Gütergemeinschaft. Harless läugnet zwar S. 206, dass eine solche in ihr bestanden habe, indem nur eine Entäusserung, je nach dem Bedürfnisse der Armen, also nur eine relative Besitzentäusserung Statt gefunden habe. Allein er übersieht die Worte: εἶχον ἅπαντα κοινά, und bedenkt nicht, dass jede Gütergemeinschaft eine Differenz des Besitzes je nach dem Bedürfnisse, der Anzahl der Familiengenossen, besonderen Krankheits- und anderen Unfällen immerhin zulasse, ja sogar in sich schliesse.

Hieher gehört auch die Lehre von der Ehe. Harless fasst sie §. 52 in ihrem wahren ethischen Wesen auf, nämlich als Form vollkommenster persönlicher Gemeinschaft, welche, ruhend auf geschlechtlicher Einigung, in dem wechselseitigen, lieberollen Vergessen des Ich ihr sittliches Wesen habe. Diess ist auch

die Grundidee, welche das Christenthum von der Ehe aufstellt Matth. 19, 5. Ephes. 5, 31. Um so freier dürfen wir uns, jene Grundidee als das Wesentliche, Ewige festhaltend, zu Stellen, wie 1 Kor. 7 und Matth. 19, 12 verhalten. Der Verf. aber thut diess nicht, sondern in Beziehung auf die erstere Stelle sagt er, der Apostel rathe die Ehe ab nur zur Zeit besonderer Drangsale, besonders, wenn hiezu, wie damals zur Zeit eines noch nicht durchgebildeten christlichen Hausstandes, die Gefahr komme, dass der Gatte über der Sorge für den anderen Gatten die Sorge für den Herrn hintansetzen möchte (V. 32—34). Er sieht also auch die Erörterung des Apostels V. 32 u. ff. als eine blos auf die damaligen oder auf verwandte Zeitumstände sich beziehende an, und doch ist klar, dass der Apostel in diesen Versen von der Besprechung der damaligen temporären Umstände auf eine allgemeine Erörterung, die Vergleichung der Ehe und Ehelosigkeit an sich übergeht; denn es heisst immer ganz allgemein: *ὁ γαμήσας μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμυ* etc. Ebenso künstlich ist die Erklärung, welche H. von Matth. 19, 12 giebt. Hier ist doch von besonderen Verhältnissen gar nicht die Rede, sondern das Motiv der höher Begabten, welche *εὐνύχισαν ἑαυτοὺς*, ist hier einfach ihr Verhältniss zur *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, der himmlische Beruf. Das soll aber eine schuldhafte, verkehrte Interpretation, und der wahre Sinn nur der sein, diejenigen werden Christi Wort verstehen, welchen es durch Gottes Gnade gegeben sei, die ehebrecherische Lust um Gottes willen auszurotten. Der Accent liegt hier auf dem Worte: »ehebrecherische.« Nur diese Lust soll Jesus verbieten wollen, weil im Vorangehenden vom Ehebruche die Rede gewesen sei. Allein auf wessen Seite ist wohl hier die verkehrte Erklärung? Nachdem Jesus gesagt hatte: »Wer sich von einem Weibe aus einer anderen Ursache, als wegen des Ehebruchs, scheide, und eine andere heirathe, der breche die Ehe«; so erwiederten die Jünger, unter solchen Umständen sei es schwer, ehlich zu werden. Hierauf folgt der in Rede stehende Ausspruch, dessen Sinn hiemit nur sein kann, dass auch wirklich Einzelne um des Himmelreichs willen unehlich bleiben. Gerade der Zusammenhang spricht also für die, von H. verworfene Erklärung. Und

ist denn das Ausrotten der ehebrecherischen Lust ein *εὐνουχίζειν ἑαυτὸν*? Dem einzig gebräuchlichen Wortsinne zufolge heisst diess sich entmannen, also mindestens jede geschlechtliche Lust in sich unterdrücken. Zudem, wenn dieses Wort heissen soll, nur die ehebrecherische Lust unterdrücken, so müsste es in dem unmittelbar vorangehenden Satze: *καὶ εἰσιν εὐνοῦχοι, οἵτινες εὐνουχίσθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων*, dieselbe Bedeutung haben. Was soll aber das heissen: es gebe Menschen, in welchen durch Andere die ehebrecherische Lust unterdrückt worden sei? Diess kann doch kein mechanischer, sondern nur ein moralischer Prozess sein; dann aber bildete dieser Satz keinen Gegensatz zu dem folgenden, da diejenigen, welche durch fremde Belehrungen zur Unterdrückung der verbotenen Lust gekommen sind, diess immerhin zuletzt nur durch ihre Einwilligung vollbracht haben.

Ein weiterer Akt, in welchem die Religion in die objektive bürgerliche Gesellschaft eingreift, ist der Eid. Die Nothwendigkeit desselben erkennt H. recht wohl an. In der Stelle Matth. 5, 33—37 und Jak. 5, 12 findet er aber nur eine Verwerfung der leichtfertigen Schwurformeln, während doch Jesus Matth. 5, 34 im Allgemeinen das Schwören verbietet (*ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ὀμόσαι ὅλως*), und den falschen Schwurformeln nicht die rechte Schwurformel, sondern die einfache Versicherung als das wahre Verhalten des Christen entgegengesetzt, wie denn Jakobus noch deutlicher, wenn es einer grösseren Deutlichkeit bedarf, sagt: *μὴ ὀμνύετε μήτε τὸν οὐρανὸν, μήτε τὴν γῆν, μήτε ἄλλον τινὰ ὅρκον.*

Sehr schön ist die Art und Weise, wie H. das Verhältniss der Liebe und Gerechtigkeit bestimmt §. 46, indem er beide nicht als Gegensätze, sondern die letztere als die Form und Schranke der ersteren, beide als verschiedene Kundthuungen desselben Geistes fasst, und demgemäss glaubt, dass eine Liebesbezeugung, welche blos die Form der Barmherzigkeit trüge, dem Christen ebenso unnatürlich wäre, als Mittheilung blos in der Form der Gesetzesgerechtigkeit. In der wahren Einheit der Liebe und der Gerechtigkeit liegt auch das, was ein Hauptobjekt der Ethik ist und wodurch die subjektive Versöhnung der

religiösen und der bürgerlichen Sittlichkeit bedingt ist, nämlich die Synthese des Individuellen und Allgemeinen. Auch ist die wahre Vermittlung der Liebe und des persönlichen Rechts, damit auch des Elementes des Staates und der Kirche, wenigstens prinzipiell ausgesprochen in Matth. 18, 15, wo kein unbedingtes Vergeben, sondern eine dem Anderen seinen Fehler von Stufe zu Stufe energischer zu Gemüth führende, hiedurch das Recht des Verletzten sichernde Liebe dem Christen vorgeschrieben wird. Nichts desto weniger giebt es Aussprüche, in welchen der Gegensatz der Liebe zu dem alttestamentlichen Gesichtspunkte strenger Gerechtigkeit in einer Weise gefasst ist, bei welcher die letztere nicht mehr in der ersteren als mitgesetzt gedacht werden kann, z. B. Matth. 5, 38. 39. 40. Wie verhält sich nun zu dieser letzteren Stelle das Recht der Nothwehr, welches Harless dem Christen wenigstens gegen Private vindizirt? Mit Verkennung des tieferen Rechts der Persönlichkeit und im Widerspruche mit den uns bekannten neueren Gesetzgebungen (vgl. z. B. das Württemb. Strafgesetzbuch Art. 174) tritt nämlich nach Harless das Recht der Nothwehr nicht da ein, wo die Bedrohung des leiblichen Lebens von den geordneten Vollstreckern des Rechts über Leben und Tod ausgeht, selbst wenn ihre Verfügung auf einem ungerechten oder irrthümlichen Motive ruhte (S. 199). Als ob gegen ein so wesenhaftes Recht, wie das des Lebens, das Formale, die ungerechte oder auf einem Irrthume beruhende Verfügung der Obrigkeit noch Bestand haben könnte.

Es genüge aber das Bisherige, um zu zeigen, dass das Verhältniss der völligen und unmittelbaren Einheit mit dem Urtext von der Wissenschaft auch in der Ethik nicht mehr festgehalten werden könne, sondern in ein freies Verhältniss wesentlicher und prinzipieller Uebereinstimmung sich erheben müsse. Nicht allein der Supranaturalismus, sondern auch der Rationalismus hat diese Nothwendigkeit verkannt; selbst der letztere hat, nachdem er das Dogma frei behandelt hatte, wenigstens in der Moral die völlige Uebereinstimmung der Wissenschaft und des Urchristenthums behauptet. Aber er hat verkannt, dass Dogma und Moral in einem wesentlichen Zusammenhange stehe, und

dass daher das freie Verhältniss, welches der Gedanke zu dem einen sich giebt, auch auf das andere sich fortpflanzen müsse. Die Wissenschaft muss in allen ihren Gestaltungen die ihres Ursprungs würdige Stellung sich vindiziren, und jener Ursprung ist der aus dem Geiste der Kirche, demselben Geiste, der die Urform des Christenthums geschaffen hat, aber auch schaffend weiter schreitet, und dessen Entwicklung bei aller Stetigkeit doch auch eine beständige Neuschöpfung ist. Gegen diesen Geist der Kirche, welcher höher ist, als der Buchstabe, und gegen seine freie Offenbarung im Gebiete der Wissenschaft wird Hr. Harless, so heftig er gegen die letztere sich anlässt, doch um so weniger etwas vermögen, als er selbst innerhalb desselben steht und die strickte buchstäbliche Orthodoxie, als deren Repräsentant er sich gerirt, nur mittelst des Zwangs zu retten weiss, den er dem Urtext selbst anthut.

Dr. U. Wirth.

3.

Köllner, Symbolik der heiligen apostolischen katholischen römischen Kirche. Hamb. bei F. Perthes, 1844. 2r Thl. 3 Thlr od. 5 fl. 15 kr.

Buchmann, Populärsymbolik, oder vergleichende Darstellung der Glaubensgegensätze zwischen Katholiken und Protestanten, nach ihren Bekenntnissschriften. Mainz bei Kirchheim, Schott und Thielmann 1843. 3 fl.

Es ist nicht blos die Gleichheit des Namens und die Verwandtschaft des Inhalts, was mich veranlasst, diese beiden symbolischen Werke zusammenzustellen: beide sind charakteristische Erscheinungen einer Zeit, in welcher Indifferentismus und Fanatismus, ein in devotem Respect vor dem Katholicismus sich beugender Protestantismus, und ein alle seine Verdammungssucht gegen den Protestantismus auslassender Katholicismus in scharfem Contrast einander gegenüberstehen, aber sich sogleich auf's Beste verstehen und brüderlich sich die Hand reichen, sobald es gilt, der ächt protestantischen Freiheit des Geistes den Krieg zu erklären.

Hr. Köllner hat im J. 1837 eine Symbolik aller christlichen Confessionen herauszugeben angefangen, als deren erster Theil damals die Symbolik der lutherischen Kirche erschien. Schon in der Vorrede zu dieser lutherischen Symbolik hat Hr. Köllner eine Werthschätzung des äusserlich Positiven und Kirchlichen kund gegeben, welche weit mehr auf katholischem als protestantischem Grunde ruht. Gestützt auf den obersten ächt katholischen Grundsatz, dass der Mensch ein sinnliches Wesen sei, was Hr. Köllner wiederholt sehr nachdrücklich hervorhebt (man vgl. a. a. O. S. XVIII. XXII), konnte er es nicht genug bedauern, dass durch die Reformation mit ihrem äussern Glanze die Idee der Kirche als solcher gesunken sei, ja ungescheut sollte es von ihm ausgesprochen sein, dass die protestantische Kirche in ihrem äussern Cultus sich dem Erhebenden und Feierlichen der katholischen Kirche wieder mehr nähern müsse. Schon die Reformatoren haben der Idee und Wirksamkeit der Kirche für das wirkliche Leben sehr geschadet; sie haben einen idealen Begriff der Kirche aufgestellt, nach welchem sie in der Sinnenwelt keine Gestalt gewonnen habe. Noch mehr aber haben es die spätern Theologen und die spätern Rathgeber der evangelischen Fürsten darin versehen, dass sie, anstatt den erhabenen Bekennern und Beschützern des evangelischen Glaubens die Erhebung der Kirche anzurathen, damit der Altar dem Throne wieder Glanz und Stütze, den Völkern wieder ein Ort der Beruhigung, Sammlung und Heiligung werde, so oft nur die Verwischung und Niederhaltung der Kirche gelehrt und gerathen haben. Der Stand der Geistlichen, oder der Priesterstand (denn auch die evangelische Kirche habe noch Priester S. XVIII), sei nicht so gestellt, wie er gestellt werden müsste. Die Geistlichen, welche die wichtigste Wirksamkeit im Staate haben, seien bei weitem am dürftigsten und wahrlich oft unwürdig genug belohnt, und doch bleibe der Mensch ein sinnliches Wesen, und er wolle und müsse auch die Männer in Achtung und nicht in Mangel erblicken, denen er seine theuersten Interessen anvertrauen soll. Ohne die Wiederherstellung der bischöflichen Würde und Verfassung, durch welche erst die Kirche in das rechte Verhältniss zum Staat gesetzt werde, sei für die evangelische Kirche kein

Heil zu erwarten, und nur Melanchthon habe das Richtige gewollt, als er in seinem bekannten Votum den Papst mit seiner Superiorität über die Bischöfe auch für die evangelische Kirche beibehalten wissen wollte. Man solle doch die Eigenthümlichkeit der Kirche nicht noch mehr, als es gleich zuerst in dem Protestantismus geschehen sei, verwischen, und endlich aufhören, die evangelische Kirche die protestantische zu nennen, welche Benennung nur das Fehlerhafte ihrer Richtung andeute, sie habe ihre Eigenthümlichkeit nur darin, dass sie den Glauben allein basire auf das Evangelium und alle Werkheiligkeit ausschliesse durch die Heiligkeit der Gesinnung.

Wie alles diess, und was Hr. Köllner sonst noch in gleichem Sinne schon in der von katholischen Elementen durchaus durchdrungenen Vorrede zu seiner lutherischen Symbolik gesagt hat, seiner eigentlichen Tendenz nach zu nehmen ist, wird nun erst vollends klar, wenn er, ein Lehrer der Theologie an einer protestantischen Universität, sein neuestes symbolisches Werk schon auf dem Titel als eine Symbolik der heiligen apostolischen katholischen römischen Kirche bezeichnet. Um mein Urtheil hierüber kurz zu sagen: es spricht sich schon in diesem Titel der Schrift, so wie in ihrem Inhalt selbst, eine Verläugnung des protestantischen Princips aus, welche moralisch ebenso wenig zu rechtfertigen ist, als wissenschaftlich. Ueberlassen wir die moralische Seite der Sache dem eigenen Gewissen des Hrn. Verfassers, so ist, was moralisch nur als Gesinnungslosigkeit bezeichnet werden kann, vom wissenschaftlichen Standpunkt aus betrachtet, eine völlig principlose Haltungslosigkeit. Hr. Köllner versteht trotz des vieljährigen angestrengtesten Fleisses, welchen er, wie er in der Vorrede rühmt, auf sein Werk verwendet hat, und wovon auch dasselbe wirklich in literarischer Hinsicht rühmliche Beweise gibt, mit Einem Worte weder was Symbolik, noch was Katholicismus ist.

Zur Grundlage und Stütze seines protestantischen Indifferentismus macht Hr. Köllner die angebliche Objektivität des Standpunkts, auf welchen er sich in seiner Symbolik zu stellen gehabt habe. Das vorliegende Werk soll, sagt er Vorr. S. xiv, vom gänzlich objektiven Standpunkte aus, den Katholicismus

seinem letzten Fundamente nach, d. h. den wirklichen reinen Kirchenglauben, mit genauer Unterscheidung dessen, was *de fide*, und was der Schule überlassen und in der Kirche selbst streitig ist, darstellen, und zwar in der ganzen Schärfe seiner Fügung und Consequenz. Es soll vollkommen objektiv und unparteiisch den wirklichen Kirchenglauben, sofern er declarirt und nicht declarirt ist, darlegen. »Ich stelle das Dogma und Wesen der katholischen Kirche dar, nicht vom protestantischen Standpunkte aus, sondern vom ächt römischen, wie ein Bischof, der ohne gerade ein Römling zu sein, doch seiner Kirche aufrichtig zugethan ist, sprechen würde, wie namentlich viele ausseritaliänische Bischöfe zu Trident gesprochen haben, also nicht als Feind, nicht als Gegner, sondern als Freund der katholischen Kirche, wie ich in der That vor dem reinen Katholicismus innige Hochachtung hege. Denn die katholische Kirche hat das Recht, überall, wo es sich um Kenntniss und Würdigung ihrer Lehre handelt, zuerst zu verlangen, dass man dieselbe so auffasse und ansehe, wie sie sie selbst ansieht. Das Dogma habe ich so darzustellen gesucht, dass eben die eigentliche Consequenz, der syllogistische Aufbau ganz zur Anschauung käme. Darum sind die Lehren gar nicht beurtheilt, weder angegriffen, noch vertheidigt, also auch nicht dialektisch bewiesen, dagegen musste ich überall zeigen, dass die gegebene Ansicht wirklich die der Kirche sei. Daher die Nothwendigkeit, überall die Beweise aus den ökumenischen Concilien, der Schrift, der Tradition, so wie einzelnen besonders wichtigen rechtglaubigen Dogmatikern beizubringen. Hier musste ich fortwährend auf die Anschauungsweise der *dicta probantia* bei den katholischen Dogmatikern selbst sehen. Meine Aufgabe war besonders die, die jedesmalige Beweiskraft im Sinne des Systems zu prüfen, wobei man nur nicht vergessen darf, dass eben in der katholischen Kirche eine ganz andere Anschauungs- und Behandlungsweise der Schrift gäng und gäbe ist, als bei den Protestanten, und dass ich die Beweise aus Schrift und Tradition ganz in katholischer Weise anführen und brauchen musste, um diese Seite der katholischen Dogmatik zur Anschauung zu bringen.«

Schon aus diesen Erklärungen der durchaus nur eine Lob-

rede auf die katholische Kirche und die unbedingteste Anerkennung derselben enthaltenden Vorrede geht deutlich genug hervor, was Hr. Köllner unter der Objektivität seines Standpunkts versteht. Er verlangt von dem Symboliker nicht blos, dass er in der Darstellung des katholischen Dogma sich ganz in dasselbe hineinstelle, es aus seinem eigenen Princip heraus, und nach dem innern Zusammenhang seiner Lehren entwickle, was freilich, wie niemand läugnen kann, geschehen muss, sondern er macht an ihn auch die weitere Forderung, dass er als protestantischer Symboliker, um das katholische Dogma rein, wie es ist, darzustellen, selbst zum Katholiken werde, nicht weiter sehe und denke, als ihm das katholische Dogma als solches gestattet. Diess ist das durchaus Verfehlte und Falsche der Ansicht des Hrn. Verf. So unmöglich es der Natur der Sache nach ist, zugleich Katholik und Protestant zu sein, sosehr widerstreitet es dem Begriff der Symbolik, dem katholischen Princip gegenüber von dem protestantischen so vollkommen zu abstrahiren, dass man von gar nichts anderem weiss als nur vom katholischen Princip und Dogma. Man sage nicht, die Objektivität des Standpunkts erfordere diese reine Betrachtung des Dogma's für sich selbst. Zur objektiven Betrachtung der Sache gehört ja wesentlich auch diess, dass man die Systeme, welche Gegenstand der symbolischen Darstellung sind, ganz nach den gegebenen Verhältnissen nimmt, unter welchen sie entstanden sind, und diese bestimmte Gestalt erhalten haben. Die Verhältnisse ihrer Entstehung aber liegen, wie jeder weiss, in der Zeit eines entstandenen grossen Gegensatzes, und die Symbole, an welche als die Hauptquelle die symbolische Darstellung sich zu halten hat, sind unmittelbar durch den Gegensatz selbst hervorgerufen, sie haben durchaus eine antithetische Beziehung. Die Systeme selbst sind daher wesentlich Gegensätze, die sich mehr oder weniger ausschliessen, und so wenig man von dem einen Glied eines Gegensatzes reden kann, ohne auch das andere vor Augen zu haben, so unmöglich ist es, den Katholicismus und Protestantismus anders als aus dem Gesichtspunkt ihres gegensätzlichen Verhältnisses zu betrachten. Es ist also nur die objective Betrachtung der Sache selbst, wenn man sich in den Gegensatz,

wie er thatsächlich vorliegt, hineinstellt, wie es ja auch keine symbolische Darstellung giebt, weder eine protestantische, noch eine katholische, welche von dem gegebenen Gegensatz abstrahiren konnte. So wenig ist demnach in einer solchen Darstellung, welche, wie die des Hrn. Verf., das katholische Dogma rein nur für sich nehmen will, ohne den Gegensatz, durch welchen es bedingt ist, die Nothwendigkeit des objektiven Standpunkts zu sehen, dass sie vielmehr das gerade Gegentheil desselben ist, und nur für subjektive Willkür gehalten werden kann. Aber der höhere wissenschaftliche Begriff der Symbolik ist ja ferner, dass sie nicht blos innerhalb des Gegensatzes stehen bleibt, sondern sich auch über denselben stellt. Die Symbolik soll nicht blos aus den Symbolen referiren, wodurch sie nur die Gestalt einer Katechismuslehre erhalten würde, wie denn freilich die Darstellung des Hrn. Vf. da und dort, wie namentlich S. 215, von einer solchen Form wenig verschieden ist, sie soll das gegebene System als Ganzes in seinem organischen Zusammenhang auffassen, es nach der innern Consequenz seines Princips reconstruiren, sie soll es überhaupt nicht blos darstellen, sondern auch wissenschaftlich begreifen, um es aber zu begreifen, muss man auch darüber hinauszusehen im Stande sein, und sich alles dessen bewusst werden können, was es endlich Begrenztes und Beschränktes, Einseitiges und Negatives an sich hat. Diess kann nur von einem über den Gegensatz hinausliegenden Standpunkt aus geschehen. So lange man nur innerhalb des Gegensatzes stehen bleibt, verhalten sich die beiden einander entgegenstehenden Systeme nur wie Wahrheit und Irrthum, das eine ist nur die Verneinung des andern, und das eine wie das andere behauptet die absolute Wahrheit nur auf seiner Seite zu haben, während doch beide eben dadurch, dass sie trotz ihrer gegenseitigen Verneinung thatsächlich neben einander bestehen, den Beweis geben, dass ihre Wahrheit eine blos relative ist, beide also nur Momente eines über ihnen stehenden Begriffs sind, welcher sich durch sie hindurchbewegt. Das Bewusstsein des blos relativen Gegensatzes der beiden Systeme ist das Unterscheidende der Symbolik gegenüber der alten Polemik, das, was ihren wissenschaftlichen Begriff constituirt; mög-

lich ist aber dieses Bewusstsein selbst nur auf dem Standpunkt eines Systems, das in der Unendlichkeit seines Princips die Möglichkeit enthält, über jede bestimmte, endlich begrenzte Form hinauszugehen, also nur auf dem protestantischen, wesswegen der neuere Begriff der Symbolik erst dann entstehen und sich ausbilden konnte, als das alte System der symbolischen Orthodoxie seine unbedingte Auktorität verloren hatte. Diesen ächt protestantischen Begriff der Symbolik kennt Hr. Köllner gar nicht, wenn er gerade das, was nur auf dem höhern über dem Gegensatz stehenden Standpunkt möglich ist und wesentlich zu ihm gehört, das Vergleichen und Beurtheilen, die gegenseitige Beziehung des einen Systems auf das andere, ohne welche sie in ihrer Relativität und Endlichkeit nicht erkannt, also überhaupt nicht begriffen werden können, gar nicht zur Aufgabe der Symbolik rechnet. Sein Standpunkt ist nicht über dem Dogma, sondern nur in dem Dogma, er steht somit überhaupt nicht auf dem Standpunkt der wissenschaftlichen Symbolik, das Dogma als solches ist ihm die sich selbst setzende absolute Wahrheit, ohne dass er sich zu der Frage erhebt, mit welchem Grunde es diesen absoluten Anspruch auf Wahrheit macht. Sein Standpunkt ist mit Einem Worte der rein katholische, auf welchem das Dogma schlechthin, weil es ist, die absolute Wahrheit ist, auf welchem nur behauptet, nicht bewiesen und begriffen wird, und wenn auch Hr. Köllner, um nicht in den alten polemischen Ton zu verfallen, sich der Verneinungen der alten Polemik enthält, so versteht es sich doch von selbst, dass, wenn einmal das katholische Dogma, wie es von sich behauptet, als absolute Wahrheit gelten soll, neben ihm kein anderes Anspruch auf Wahrheit machen kann, und es ist somit eine solche Ignorirung des protestantischen Dogma's und Princips, wie sie hier stattfindet, um nur das katholische in seiner Reinheit zu geben, um nichts besser als seine ausdrückliche Verwerfung. Ganz kann freilich auch Hr. Köllner als Protestant seinen protestantischen Standpunkt nicht verläugnen, aber es geschieht diess nur mit jener Inconsequenz, welche bei jedem begriffslosen Verfahren dieser Art sehr natürlich ist. Er rühmt sich Vorr. S. XII, dass er als protestantischer Theologe das katho-

lische System in mancher Rücksicht richtiger darstellen könne, als ein katholischer Dogmatiker. Denn der protestantische Dogmatiker sei nur an die Schrift gebunden, und wie zur Prüfung seines eigenen Systems, so auch zur unbefangenen und unpartheiischen Betrachtung jedes andern Systems aufgefordert und befähigt, wenigstens nicht durch sein Princip gehindert, selbst nicht bei polemischer Würdigung der gegentheiligen Lehrsätze, wie viel weniger aber bei einer rein historischen Auffassung und Darstellung eines andern Systems. Auf dem Grunde des protestantischen Schriftprincips will sich also Hr. Köllner eine freie Stellung zum katholischen Dogma geben, was ist aber hiemit gesagt, wenn Hr. Köllner es zugleich für seine Aufgabe erklärt, dass, weil eben in der katholischen Kirche eine ganz andere Anschauungs- und Behandlungsweise der Schrift gäng und gäbe sei als bei den Protestanten, eben desswegen er, der protestantische Symboliker, die Beweise aus Schrift und Tradition ganz in katholischer Weise anführen und brauchen müsse, die jedesmalige Beweiskraft nur im Sinne des katholischen Systems zu prüfen habe (S. xvii)? Ist das eine freie unpartheiische Prüfung des katholischen Systems, wenn man, was das System behauptet, in keinem andern Sinne nehmen zu dürfen glaubt, als nur in demjenigen, in welchem es das System genommen wissen will, wenn man also was das System für absolute Wahrheit erklärt, eben darum auch wirklich als absolute Wahrheit anerkennt, obgleich es vom protestantischen Standpunkt aus betrachtet und beurtheilt, nur als die leerste Anmassung erscheinen kann? So lässt man freilich das System in seiner reinen Objektivität gewähren, aber man macht sich mit Verzichtung auf seine protestantische Freiheit zum Sklaven des katholischen Systems, und die protestantische Freiheit wäre so im Sinne des Hrn. Köllner nur dazu da, um nach freiem Belieben mit dem Katholiken zum Katholiken zu werden. So hätte also, da es sich zwischen Katholiken und Protestanten immer um denselben Gegensatz handelt, im Leben wie in der Wissenschaft, auch Luther in Worms, es hätten die Protestanten in Augsburg und überall, wo es die Principien der beiderseitigen Systeme galt, nichts

anderes zu thun gehabt, als in schweigendem Respekt vor dem katholischen Dogma sich zu beugen!

Der ebenso unprotestantische als unwissenschaftliche Begriff der Symbolik hat bei Hrn. Köllner seinen tieferen Grund in seiner durchaus falschen und verkehrten Auffassung des Katholicismus. Die Symbolik hat es, wenn sie anders ist, was sie ihrem wahren Begriff und schon ihrem Namen nach sein soll, mit den confessionellen Gegensätzen der Gegenwart zu thun. Der Katholicismus und der Protestantismus sind der grosse Gegensatz, welcher für unsere Zeit noch immer dieselbe Bedeutung hat, welche er seit dem Beginn der Reformation gehabt hat. So lange dieser Gegensatz nicht überwunden ist, muss ihm auch seine volle Bedeutung für das praktische Leben bleiben, und die Symbolik ist darum eine so wichtige theologische Wissenschaft, weil sie das wissenschaftliche Begreifen eines Gegensatzes ist, welcher mit der ganzen Macht der unmittelbaren Wirklichkeit fortbesteht. So wie gegenwärtig noch die Verhältnisse stehen, ist es schlechthin unmöglich, aus diesem confessionellen Gegensatz herauszukommen, oder auch nur im Gedanken davon zu abstrahiren, alles, im Leben wie in der Wissenschaft, ist von ihm durchdrungen und beherrscht, jeder der beiden Gegensätze hat die Bedingung und die Schranke seiner Existenz nur in dem andern, es giebt keinen Katholicismus, welcher seine wahre Bedeutung nicht erst in seinem Gegensatz zum Protestantismus, und ebenso keinen Protestantismus, welcher nicht gleichfalls seine wahre Bedeutung erst in seinem Gegensatz zum Katholicismus hätte. Eben desswegen aber, weil das ganze Leben der Gegenwart in diesen Gegensatz hineingestellt ist, kommt es auf dem Standpunkt der Symbolik vor allem darauf an, unter dem Katholicismus, welcher der Gegenstand der symbolischen Darstellung ist, keinen andern zu verstehen, als eben nur den mit seinem Gegensatz zum Protestantismus behafteten, von welchem der Katholicismus sich ebensowenig losmachen kann, als der Protestantismus von seinem Gegensatz zum Katholicismus. Durch diesen Gegensatz zum Protestantismus, wie er durch die Reformation in das Dasein getreten, und von der katholischen Kirche selbst auf ihrer Triden-

tiner Synode fixirt worden ist, ist der Katholicismus seinem ganzen Wesen nach etwas ganz anderes geworden, als er vor der Reformation war. Beide, der alte Katholicismus und der neue erst seit der Reformation bestehende, sind so wesentlich von einander verschieden, dass der letztere mit dem erstern im Grunde nichts gemein hat, als den fälschlich usurpirten Namen, welchen der Protestantismus ebenso gut für sich ansprechen kann, und mit gutem Grunde oft genug angesprochen hat: es kann daher auch nur von den grössten Folgen sein, wenn man diesen so tief eingreifenden Unterschied zwischen dem alten und neuen Katholicismus so völlig ignorirt, wie von Hrn. Köllner geschehen ist. Was kann denn klarer vor Augen liegen als dieser so grosse Unterschied? So lange der Katholicismus, wie er vor der Reformation war, noch ohne Gegensatz bestund, konnte er sich als die absolute Wahrheit eben dadurch geltend machen, dass er auch die Macht hatte, jeden Gegensatz, welcher sich gegen ihn erheben wollte, niederzuschlagen. Seitdem aber durch die Reformation in dem dem Katholicismus gegenüberstehenden Protestantismus ein Gegensatz entstanden ist, dessen der Katholicismus auf keine Weise mehr los werden kann, welchen er, trotz aller mit der grössten Anstrengung gemachten Versuche zu seiner Unterdrückung, ausser und neben sich bestehen lassen muss, ist die absolute Macht des Katholicismus in ihrem innersten Princip auf immer gebrochen; er ist von der Höhe seines absoluten Standpunkts auf einen blos relativen degradirt, auf welchem er sich in die leidige Nothwendigkeit eines Gegensatzes hineingestellt sieht, dessen er sich auf keine Weise entschlagen kann, in welchem er sich einem Gegner gegenübergestellt sieht, welcher schon dadurch, dass er dasselbe Recht der Existenz für sich anspricht und behauptet, ihn um das absolute Recht der seinigen gebracht hat. Zwar ist nun gerade hier der wesentliche Scheidepunkt der confessionellen Ansichten vom Katholicismus. Eine Degradation des Katholicismus giebt der Katholik nicht zu; es ist die allem andern zu Grunde liegende Voraussetzung, dass der neuere Katholicismus schlechthin identisch ist mit dem von Anfang an bestehenden, allein es ändert diess an der Sache selbst nichts, sondern es verhält sich damit vielmehr nur

so, dass die Behauptung der stets mit sich identischen Absolutheit des Katholicismus zwar allerdings zum eigenthümlichen Charakter des neuern Katholicismus gehört, diese Absolutheit selbst aber nichts anders ist als die leerste aller Realität ermangelnde Behauptung. Die Geschichte selbst ist in ihrem unaufhaltsamen Gange die faktische Widerlegung der von dem modernen Katholicismus noch immer prätendirten Absolutheit; schon das blosse Dasein einer protestantischen Kirche giebt den augenscheinlichen Beweis, dass der alte, die Absolutheit des Katholicismus aussprechende Satz, *extra ecclesiam nulla salus*, alle seine Bedeutung verloren hat, und alles, was in demselben absoluten Sinne zum Inhalt des Systems gehört, zur völligen Unwahrheit geworden ist. Die katholische Kirche der Gegenwart ist nicht mehr die absolute Kirche des Mittelalters, sie ist nur die Kirche einer bestimmten, neben andern Confessionen bestehenden Religionspartei, und so wenig der Ursprung dieser Partei-Verhältnisse über die Zeit der Reformation zurückdatirt werden kann, so wenig kann die Frage, was katholisch ist, nach einer andern urkundlichen Quelle beantwortet werden, als nach den Bestimmungen der Tridentiner Synode, auf welcher sich erst die jetzt bestehende katholische Kirche der protestantischen gegenüber constituirt hat. Wer dieses faktische Verhältniss, den so grossen und auf eine durchgreifende und unheilbare Weise geschehenen Riss zwischen dem alten und neuen Katholicismus völlig ignorirt, in einer symbolischen Darstellung schon auf dem Titel seiner Schrift die katholische Kirche die heilige, apostolische, katholische, römische nennt, und in der Darstellung ihres Systems auf Quellen zurückgeht, welche in der dem Protestantismus und Katholicismus auf gleiche Weise gemeinsamen Vergangenheit liegen, und für den Katholicismus, wie er jetzt ist, einzig nur durch sein *Tridentinum* vermittelt werden können, giebt sich eben dadurch, indem er alles diess ganz im Sinne des katholischen Dogma's thut, als einen ganz auf der Seite desselben stehenden Symboliker zu erkennen. Glaubt er dabei nur den Weg der ächten, objektiven, historischen Darstellung zu gehen, so ist er vielmehr auf einem offenbaren Irrweg und verfährt ganz unhistorisch, indem es nur für einseitig und par-

teiisch gehalten werden kann, bei Gegensätzen, welche zwei einander entgegengesetzte Seiten haben und sich wie These und Antithese zu einander verhalten, nur die eine hervorzuheben, und die andere, die auch dazu gehört, und wesentlich dazu gehört, wenn das ganze Verhältniss richtig verstanden werden soll, wie wenn sie gar nicht existirte, auf sich beruhen zu lassen, und wenn er bei allem diesem noch Protestant ist, so verläugnet er das protestantische Princip auf eine Weise, welche den Protestanten in den grössten Widerspruch mit seinem protestantischen Bewusstsein bringen muss. Man sage nicht, ein Solcher lasse ja nur das katholische Dogma, rein wie es für sich ist, reden und sich expliciren, ohne dadurch dem protestantischen Princip etwas zu vergeben; eben dadurch, dass er nur das katholische Dogma zum Worte kommen lässt, und als Protestant schweigt, wo man nicht schweigen kann, ohne sogleich dem katholischen Princip seine nothwendige Schranke an dem protestantischen, und seinen Widerspruch mit der thatsächlichen Wirklichkeit nachzuweisen, lässt er ja dem katholischen Princip sein unbeschränktes Recht, und eben damit auch das Recht, das protestantische, wie wenn es als ein schlechthin verwerfliches gar kein Recht der Existenz hätte, mit der fälschlich angemaassten Absolutheit des alten Katholicismus schlechthin zu negiren. Das Unwahre, das Einseitige und Parteiische, das Unprotestantische und Unwissenschaftliche der Darstellung des Hrn. Köllner ist eben diese völlige Ignorirung des mit dem katholischen Dogma unzertrennlich zusammengehörenden protestantischen Gegensatzes. Er behandelt das protestantische Princip und Dogma ganz so, wie wenn es dem katholischen gegenüber gar nicht mehr in Betracht kommen könnte, es existirt für ihn nur so weit, als es aus seiner Differenz mit dem katholischen zur Einheit zusammengeht, wie er S. XVIII der entschiedenen Meinung ist, dass überall in der für die Seligkeit wichtigsten Lehre von der Rechtfertigung und Heiligung durch die Gnade, Glauben und Werke gar kein Unterschied zwischen dem katholischen und protestantischen Dogma sei, und wenn auch sonst noch ein Scheidungsgrund sei, doch in allem, was katholisch ist, am wenigsten schon darum, weil es katholisch ist, etwas Tadelns-

werthes sehen will; der ganze Protestantismus ist ihm ein theils schon verschwundenes, theils immer mehr verschwindendes Moment des Katholicismus. Man höre nur, mit welcher unbedingten Anerkennung und Huldigung dieser protestantische Symboliker von der Herrlichkeit und absoluten Macht der katholischen Kirche spricht S. IX.: »Wohl haben schon oft die Machthaber der katholischen Kirche auf den Trümmern des untergegangenen Tempels ihrer Herrlichkeit gesessen, und nur in Wehmuth der Herrlichkeit vergangener Zeiten gedacht: die nachfolgende Zeit hat stets wieder den Tempel und den Stuhl des Hohenpriesters aufgerichtet; man konnte das Papstthum in seiner weltlichen Hoheit brechen, die katholische Kirche blieb, und hat ihre Principien im Dogma wie in der äussern Form stets gegen alle Angriffe behauptet und wiederhergestellt. In der That dieses Reich geistiger Macht ist die grossartigste Erscheinung in der Geschichte der Menschheit, der Triumph geistiger Interessen über alle weltliche Macht und rein materielle Bestrebungen des Lebens. Aber eben darum ist denn auch das innerste Fundament dieses wunderbaren Gebäudes, die Lehre, hoch würdig der genauesten Betrachtung, doppelt wichtig aber für die, die ausserhalb desselben stehen.« Welche andere Absicht kann demnach der Verfasser einer Symbolik, in welcher sich die Herrlichkeit dieser Kirche in dem System ihrer Lehre so anschaulich darlegt, wie in der vorliegenden, haben, als eben nur diese, die ausserhalb Stehenden in diese herrliche Kirche, die heilige, apostolische, katholische, römische vollends hereinzuziehen? »Denn die katholische Gemeinschaft war ja früher und lange genug nicht etwa die herrschende Parthei, sondern die einzige, die als solche die Gesammtheit der Bekenner Christi umfasste: das katholische System hat noch jetzt die meisten Bekenner, diese stehen noch als Kirche fest genug da, ja sie sehen sich noch immer als die allein wahre Kirche an, alle anderen Partheien aber nur als Abgefallene und Ketzer.« (Kann ein Protestant mit grösserer Selbstwegwerfung die katholische Kirche darüber rühmen und preisen, dass sie in ihm nur einen Ketzer sieht?). »Dieses System hat von jeher die edelsten, denkendsten und scharfsinnigsten Männer theils zu seinen Schöpfern,

theils zu seinen Bekennern gezählt. Es muss also eine Betrachtungsweise desselben geben, durch welche viele Vorwürfe, die ihm gemacht sind, als gänzlich unbegründet erscheinen und diese giebt es in der That, und sie ist nur die, dass man zwischen den reinen und eigentlichen Lehrsätzen der Kirche, und ihrer Gestaltung und noch mehr ihrer Anwendung im Volksglauben unterscheidet.« Nur darauf kommt es also noch an, um durch die Zurückführung der Abgefallenen und Ketzer die Herrlichkeit der katholischen Kirche in ihrem ganzen Umfang wiederherzustellen, und unter der Unterscheidung der eigentlichen Lehrsätze vom Volksglauben versteht Hr. Köllner nicht etwa eine Milderung des katholischen Systems zu Gunsten des protestantischen, er rühmt sich sogar in der Handhabung der Ketzertheorie noch schärfer und consequenter zu sein, als die katholischen Theologen selbst. Man sehe nur, wie unzufrieden er sich über die aus Veranlassung des Todes der protestantischen Königin von Baiern gegebene Erklärung äussert, indem er es nur für einen Mangel an Kenntniss der katholischen Lehre, ja für eine vollkommene Ketzerei gegen die katholische Kirche und eine Herabsetzung der Dogmen und ihrer Bedeutung erklärt, wenn gesagt werde, dass die Kirche nicht verdamme, in dem Sinne, dass jemand unselig sein soll, dass die Kirche nur über die äussere That richte, Gott aber das Innere anheim stelle, oder wenn in Wahrheit eine *ecclesia invisibilis* aufgestellt werde, zu welcher auch Akatholiken gehören könnten u. s. w. S. 441 vgl. Vorr. S. xvii. Armer Protestantismus! was bleibt dir vor einem solchen protestantischen Symboliker noch übrig, welcher im Innersten einverstanden mit dem katholischen Dogma an der katholischen Kirche nichts mehr zu schätzen weiss, als dass sie die protestantische verdammt, und ihren Verdammungseifer sogar noch anfeuert! Und doch kann eben dieses Beispiel der Münchner Erklärung zeigen, in welchen Irrthümern und Illusionen Hr. Köllner befangen ist. Wohl fordert es die Consequenz des alten Katholicismus alle Ketzer ohne Schonung zu verdammen, und wenn der neue Katholicismus nur der alte sein will, so kann auch eine protestantische Landeskönigin keine Gnade bei ihren katholischen Unterthanen finden. Woher kommt es

denn aber, dass selbst die Münchner, welche man doch sonst nicht gerade der Lauheit in katholischen Grundsätzen beschuldigen kann, aus der genannten Veranlassung sich so gar nicht im Sinne des Hrn. Köllner und in Gemässheit des strengen Dogma erklärt haben? Es muss demnach doch Rücksichten geben, welche es nicht immer und überall räthlich machen, nur im alten Sinne katholisch zu sein. Diese Rücksichten liegen in der unläugbaren Thatsache, dass der Protestantismus auch eine Macht ist, die der Katholicismus zu respektiren hat, eine Macht, die seine Alleinherrschaft im alten Sinne längst durchbrochen, und trotz aller Zeichen der Zeit, in welchen schwache Geister nur eine rückläufige Bewegung sehen wollen, auf immer gestürzt hat. Eben diess ist der grosse thatsächliche Unterschied zwischen dem alten und neuen Katholicismus, welchen Hr. Köllner der Wahrheit zuwider völlig unbeachtet gelassen hat.

Da es sich mit dieser Symbolik so verhält, da sie in der That nur als eine Stimme aus der katholischen Kirche anzusehen ist, die sich von der sonstigen Art und Weise der katholischen Symboliker nur dadurch unterscheidet, dass sie die protestantischen Lehrsätze nicht ausdrücklich verdammt, sondern sich einfach damit begnügt, sie durch blosse Ignorirung als abgethan zu betrachten, so ist nicht nöthig, in das Einzelne der Darstellung weiter einzugehen. Es lässt sich voraus nicht anders erwarten, als dass eine so gehaltene Darstellung, welche es sich ganz zur Aufgabe macht, ein System, welches nur unter dem Gesichtspunkt seines Gegensatzes richtig aufgefasst werden kann, aus demselben herauszustellen und nur nach der einen seiner beiden Seiten zu betrachten, die Differenz zwischen der katholischen und protestantischen Lehre im Interesse der erstern so gering als möglich erscheinen zu lassen, und in solchen Fällen, in welchen eine genauere Erörterung der Controversen auch in Beziehung auf das protestantische Dogma nicht hätte umgangen werden können, eine so viel möglich allgemeine Fassung zu geben, nur einen sehr ungenügenden Begriff des katholischen Lehrsystems geben kann. Aus einer solchen Darstellung kann sich niemand über den wahren Stand der confessionellen Gegensätze genauer unterrichten, sie kann, indem sie immer

nur die schöne und einleuchtende Seite des katholischen Dogma hervorzuheben, und selbst auf Punkten, auf welchen es sich um ein noch so tiefliegendes, christlich-religiöses Interesse handelt, alles Anstössige aus dem Auge zu rücken sucht, wie wenn ihm nicht blos nie widersprochen worden wäre, sondern auch gar nicht widersprochen werden könnte, durch diese blendende Einseitigkeit dem Protestanten nur eine Anleitung zum religiösen und confessionellen Indifferentismus geben.

Nur ein speciellerer Punkt mag hier noch kurz berührt werden. Hr. Köllner thut sich viel darauf zu gut, die bisherige gewöhnliche falsche Anordnung und unsystematische Darstellung mancher Lehren auch bei den römisch-katholischen Theologen verbessert zu haben. Namentlich soll diess bei der Lehre von den Gnadenmitteln S. 359 geschehen sein. Die bisherige Anordnung sei immer gewesen, dass die Lehre von der Schrift und Tradition vor dem eigentlichen System, gleichsam als *prolegomena* voraufgestellt wurde, nicht selten auch die Lehre von der Kirche. Bei dieser Anordnung liege aber durchaus nur eine Verkennung des wahren innern Zusammenhangs des ganzen katholischen Glaubens als System und seiner Consequenz zum Grunde, der wahre Mittelpunkt der ganzen Dogmatik sei und bleibe das Dogma von der Rechtfertigung. Für die bisher gewöhnliche Anordnung und Darstellung lasse sich zwar sagen, nicht blos, dass das *C. Trid.* selbst die Lehren von der Schrift und Tradition vorangestellt habe, sondern auch, dass es nothwendig sei, vor allem das *principium cognoscendi* festzustellen, aber diess sei nur insofern wahr und richtig, als der Zweck der Darstellung allein oder hauptsächlich ein polemischer sei. Ganz anders sei die Aufgabe einer wissenschaftlichen Darstellung des Systems als solchen. So erscheint nun in dieser Symbolik zum erstenmal die Lehre von der Tradition neben der Lehre von der Schrift unter der Lehre von den Gnadenmitteln, gewiss zum Befremden der katholischen Dogmatiker, welche ja bisher nicht einmal der Lehre von der Schrift die bei den Protestanten gewöhnliche Stellung gegeben haben. In der That nimmt sie sich auch an dieser neuen Stelle eigen genug aus, und es lässt sich kaum denken, dass die katholischen Dogmatiker

dem protestantischen Symboliker für diese Verbesserung ihres Systems grossen Dank wissen werden. Hr. Köllner, welcher seine Darstellung schon darum, weil sie sich der Polemik, d. h. des wissenschaftlichen Eingehens in die confessionellen Gegensätze enthält, vorzugsweise eine wissenschaftliche nennen zu dürfen glaubt, hat auch hier nur einen weiteren Beweis seines unwissenschaftlichen Sinnes und Verfahrens gegeben. Soll die wahre Anordnung und Gliederung des Systems, wie Hr. Köllner meint, diese sein: der Mensch, wie alles, von Gott gut geschaffen, ist durch den Fall in das tiefste Elend gekommen: darum stiftete Gott in und durch Christus die Erlösung: durch sie wird der Mensch wieder gerecht, wenn und sofern er Theil hat an der Erlösung: da sich aber weder Heide noch Jude von selbst dazu wenden kann, muss Gottes Gnade ihn dazu leiten, und so fällt nun alles, was Gott (historisch) gegeben, gethan hat und thut, unter den Begriff der Gnadenmittel, und zwar nicht allein die Sakramente, sondern auch Schrift, Tradition, und namentlich das ganze Institut der Kirche, sofern Gott durch Schrift und Tradition dem gefallenen sündigen Menschen die Erkenntniss seiner Sünde und der Erlösung giebt, — so muss man vor allem fragen, auf welchem Erkenntnissprincip beruht denn alles dasjenige, wovon diese Symbolik in den der Lehre von den Gnadenmitteln vorangehenden Abschnitten handelt? Woher weiss denn diese Symbolik von Gott, seinem Dasein und Wesen, seiner Dreieinigkeit, von der Schöpfung der Welt, von den Engeln und dem Menschen, von dem Erlöser und der Erlösung u. s. w., woher weiss sie alles diess, wenn sie erst nach allem diesem auf Schrift und Tradition, als die Quellen der christlichen Erkenntniss, kommt? Es kann doch diese Symbolik alle diese Lehren nur als wesentliche Elemente der kirchlichen Lehre betrachten, sie muss daher schon bei der Lehre von Gott voraussetzen, dass es eine Kirche und eine in bestimmten Erkenntnissquellen enthaltene Lehre der Kirche giebt, warum setzt sie aber diess blos voraus, ohne das, was sie voraussetzen muss, auch wirklich als ihr Princip anzuerkennen und aufzustellen? Ist es nicht ein völlig principloses Verfahren, mit der Entwicklung eines Systems zu beginnen, ohne zu sagen, auf

welchem Princip es beruht? Was soll denn die Grundlage und Quelle aller jener Lehren sein? An sich können freilich Schrift und Tradition auch als Mittel der Gnade betrachtet werden, sollen sie aber als Mittel der Gnade die Quellen der christlichen Erkenntniss sein, so ergiebt sich hieraus das Ungereimte, dass die Lehre von den Gnadenmitteln, welche doch, wie sie Hr. Köllner selbst nicht anders nehmen kann, immer schon Anderes zu ihrer Voraussetzung hat, und erst in die Mitte des Systems eingreifen kann, an die Spitze desselben gestellt werden muss. Es wird daher auch künftig sein Verbleiben dabei haben müssen, dass man zwischen Offenbarung und Gnade unterscheidet, und nicht etwa nur für den Zweck der Polemik, wie Hr. Köllner meint, sondern weil an sich der Natur der Sache nach das System wissenschaftlich nicht anders konstruirt werden kann, die Lehre von der Kirche mit den wesentlich mit ihr zusammengehörenden Lehren von der Tradition und der Schrift als die das ganze System begründende Grundlehre betrachtet, da nach katholischer Anschauung alle Offenbarung durch die Kirche vermittelt wird. Was die Gnade praktisch für die Heilsbewirkung ist, ist die Offenbarung theoretisch für das religiöse Bewusstsein überhaupt, das durch die Offenbarung erst seinen bestimmten Charakter und Inhalt erhält, und wenn nun auch die Offenbarung selbst als ein Akt der Gnade anzusehen ist, so muss doch der Mensch vor allem wissen, dass Gott überhaupt sich geoffenbart hat, wenn er der Gegenstand der auf ihn wirkenden Gnade sein soll. Auch die falsche Stellung, welche die Lehren von der Tradition, Schrift und Kirche in der Symbolik des Hrn. Köllner erhalten haben, hat dazu beigetragen, dass gerade diese so wichtigen Lehren sehr unbefriedigend behandelt sind.

Sehr schätzbar sind übrigens die dem Werke beigegebenen genauen und ausführlichen, historischen und literarhistorischen Erörterungen insbesondere über das Tridentiner Concil, nur wird man, je tiefer man so in das ganze Gewebe der bei allen diesen Verhandlungen wirkenden Motive und Interessen hineinsieht, um so weniger in dem Gesammturtheil über das Lehrsystem einer Kirche, deren absolute Unfehlbarkeit in letzter Be-

ziehung auf einem solchen Grunde beruht, mit dem Verfasser der vorliegenden Symbolik übereinstimmen können.

So nahe Hr. Köllner, der protestantische Symboliker, seiner ganzen innern Richtung nach, dem katholischen Verfasser des zweiten symbolischen Werks, das wir hier zur Anzeige bringen, steht, so kommt uns doch aus dem letztern sogleich ein ganz anderer Geist entgegen. Die antiprotestantische Gesinnung, welche bei dem noch zur protestantischen Kirche sich bekennenden Symboliker den widrigen Eindruck eines höchst zweideutigen Indifferentismus macht, hat hier ihr volles Recht, es spricht sich hier wenigstens eine entschiedene, gerade, unverhüllte Tendenz aus, und man weiss sogleich, welcher Farbe der Mann ist, mit welchem man es zu thun hat.

Eine Populärsymbolik nennt Hr. Buchmann seine Schrift zum Unterschied von einer wissenschaftlichen Darstellung dieser Art, wie die Möhler'sche ist. Seine Symbolik hat einen populären und praktischen Zweck. Da, wie wir aus der Vorrede S. IV ersehen, die Zahl der heilsbegierigen Protestanten, die der Irrgänge, in denen der Protestantismus seine Anhänger herumführt, überdrüssig und dem Antriebe der göttlichen Gnade folgend bei den katholischen Geistlichen Belehrung suchen, auf eine höchst erfreuliche Weise sich vermehrt, selbst in Schlesien (Hr. Buchmann ist Licentiat der Theologie und Localist an der Dominicanerkirche zu Neisse in Schlesien), so wollte Hr. Buchmann seinen Amtsbrüdern für den Zweck des der Aufnahme vorangehenden Unterrichts hiemit ein Buch in die Hände geben, das sie der zu diesem Unterricht erforderlichen Studien und des zeitraubenden Nachschlagens häretischer (d. h. protestantischer) Schriften überheben könnte. Dabei sollte es auch den Gebildeten beider Confessionen über den Grund des bestehenden Zwiespalts Aufklärung gewähren. Wie Hr. Buchmann mit Rücksicht auf diesen doppelten Zweck, welchen er im Auge hat, seine Schrift als eine Populärsymbolik bezeichnet, so verdient sie diesen Namen auch desswegen mit allem Recht, weil sie sich ganz in der Sphäre der niedrigsten und gemeinsten Vorstellungen über den Protestantismus herumtreibt. Es giebt nichts Gotteslästerliches, Frivoles, Schmutziges, was sich Hr.

Buchmann nicht im engsten Zusammenhang mit dem Protestantismus denkt. Die Erscheinung seiner Symbolik motivirt er auch dadurch, dass Controverspredigten zwar den Protestanten erlaubt, den katholischen Geistlichen aber verboten seien. Ueber diese so unbillige Ungleichheit beruhigt er sich damit, dass sie doch auch wieder ihren guten Grund in der Sache selbst habe, dass nämlich die katholische Kanzel nicht wie die protestantische eine blosse Rednerbühne, sondern ein heiliger Ort sei, und wohl der Fall eintreten könne, dass eine Gattung von Vorträgen, die auf einer protestantischen Kanzel gehalten, nichts Unanständiges haben, wenn sie auf einer katholischen Kanzel gehalten würden, als unpassende bezeichnet werden müssten. Wenn die Schilderung der protestantischen Glaubenslehren eine treue sein soll, so müssen böse Dinge vorgetragen werden, man müsse Reden anführen, die man ohne schamroth zu werden, nicht einmal für sich lesen könne. Der protestantische Prediger, der weniger Rücksicht zu nehmen habe, habe auch, wenn seine Schilderung des Katholicismus noch so untreu sein sollte, nie Gemeinheiten, Gotteslästerungen, Zoten auszusprechen, wie sie der katholische Geistliche aussprechen müsste, wenn er sich nicht der Untreue schuldig machen wolle (Vorr. S. VII f.).

Was man nach einer in solchem Geiste geschriebenen Vorrede von der im Werke selbst gegebenen Darstellung zu erwarten hat, darf nicht erst gesagt werden. An eine wissenschaftliche Auffassung und Beurtheilung des protestantischen Systems, oder auch nur an Billigkeit und Wahrheitsliebe, ist hier, wie natürlich, auch nicht entfernt zu denken, was immer nur Einseitiges und Schiefes, Entstelltes und Verdrehtes, Unwahres und Gehässiges dem Protestantismus aufgebürdet und nachgesagt werden kann, findet sich hier im reichsten Maasse beisammen. Der Verf. hat an der Ausstattung seines Werks mit diesen polemischen Vorzügen mit so sichtbarer Liebe, mit einem solchen Interesse und Fleiss gearbeitet, dass es in dieser Hinsicht alle Anerkennung verdient. Aber auch das darf ihm mit Recht zum Verdienst angerechnet werden, dass er, wenn auch nur in dieser polemischen Weise, die bestehenden Lehrgegensätze mit aller Ausführlichkeit erörtert, die Differenzen,

so scharf er nur kann, hervorhebt, und mit der rücksichtslosesten Offenheit nichts verschweigt, was von beiden Seiten im Interesse seiner Darstellung gesagt werden kann. Wie hierin, so unterscheidet sich der katholische Symboliker von dem protestantischen auch darin zu seinem Vortheil, dass er das Ganze seiner Darstellung weit besser angeordnet hat. Er hat sie sehr zweckmässig in einen allgemeinen und besondern Theil getheilt, und handelt in dem erstern 1) von der Nothwendigkeit des wahren Glaubens, 2) von der Quelle desselben und 3) von dem Wege zum wahren Glauben.

Es wäre eine völlig überflüssige Mühe, in der Beurtheilung eines solchen Werks dem Verfasser in das Einzelne nachzugehen. Es handelt sich hier, wie jeder sieht, um einen Principienstreit. Nur darauf kann daher hier aufmerksam gemacht werden, in welcher Spitze dieser principielle Gegensatz, auf welchen alles Einzelne zurückweist, in der Darstellung des Verf. sich herausstellt. Beachtenswerth ist in dieser Hinsicht folgende Argumentation des Verf. S. 244 f.: »Der Protestant darf nach dem Grundprincip seiner Religion in Sachen der Religion nur glauben, was ihm die Bibel sagt. Verbürgt ihm diese die Richtigkeit der Uebersetzung? Nirgends lesen wir in der Bibel, dass die von der Londoner Bibelgesellschaft herausgegebenen Uebersetzungen zuverlässig sind. Der Katholik würde in diesem Falle sich auf dem Titelblatt umsehen, und die Uebersetzung für richtig halten, wenn er auf der Rückseite den Namen seines Bischofs erblickt, allein der Protestant findet keinen Bischof, der sich mit seinem Namen für die Richtigkeit der Uebersetzung verbürgte, und gesetzt auch, es wäre die Richtigkeit der Uebersetzung von tausend Predigern bezeugt, darf er ihrem Zeugnisse glauben? Er darf es nicht, glaubt er ihm, so wird er ein Menschenknecht! Er muss, wenn er consequenter Protestant sein will, prüfen, ob das, was man ihm in die Hände giebt, wirklich Gottes Wort, ob die Uebersetzung richtig sei, ob sie das deutlich sage, was die heiligen Schriftsteller hebräisch und griechisch gesagt haben. Wir überlassen den Protestanten seinen hebräischen und griechischen Studien; er hat vier Jahre sich mit der griechischen und vier Jahre sich mit der hebräi-

schen Sprache beschäftigt; er nimmt die Bibel in die Hand, allein schon der erste Vers überzeugt ihn, dass er die Dialekte kennen muss. Um sich also zu überzeugen, ob die Uebersetzung richtig sei, umgiebt er sich mit arabischen, syrischen, chaldäischen Sprachlehren, er studirt; nach 16 Jahren hat er diese drei Sprachen erlernt. Nun nach vier und zwanzigjährigen Vorarbeiten nimmt er die Bibel abermals zur Hand; das A. T. ist von Simonis, das Neue von Griesbach. Aber ist das wirklich Gottes Wort, was ich hier vor mir habe? — Der Pastor sagt's, allein woher kann es dieser wissen? — Und darf ich meinem Pastor trauen? — Sind ferner die Abdrücke nicht verfälscht oder unterschoben? — Und wenn es an das Geschäft der Auslegung geht, woher kann der Protestant die Gewissheit erlangen, dass seine Erklärung die allein richtige sei? — Schon auf diesem Wege zeigt sich das protestantische Princip unausführbar. Aber wird dieser Weg wirklich eingeschlagen? Lernen wirklich alle Protestanten griechisch und hebräisch, um sich von der Richtigkeit der Uebersetzung zu überzeugen, und nicht genöthigt zu sein, auf Menschenwort hin glauben, dass ein ihnen in die Hand gegebenes Buch Gottes Wort enthalte, Knechte der Menschen zu werden? — Die Protestanten sind so gut Knechte der Menschen, wie die Katholiken, und der Unterschied besteht nur darin, dass die Menschen, deren Knechte die Protestanten sind und sein müssen, wenn sie nicht in's Heidenthum zurücksinken wollen, selbst gestehen, dass man ihnen nicht trauen dürfe, während die Menschen, deren Knechte die Katholiken sind, sagen, dass man ihnen trauen dürfe. — Wäre es also nicht vernünftiger, denen zu trauen, die einer Kirche dienen, deren Lehrkörper die Gabe der Unfehlbarkeit von den Aposteln geerbt hat, die also mit Recht sagen können, dass dasjenige, was sie als Gottes Wort verkündigen, auch wirklich Gottes Wort sei? — Es fragt sich nun nur noch, ob das mündliche Lehramt der von Jesu gestifteten Kirche von den Aposteln die Gabe der Unfehlbarkeit geerbt habe? Wer möchte aber diess bezweifeln«? — An diesem Unbezweifelbaren hängt also der ganze Katholicismus. Sein Argument ist kurz: Weil es nicht möglich ist, ohne eine unfehlbare Auktorität zu glau-

ben, so muss es auch eine solche geben, es giebt aber keine solche, wenn nicht das unmittelbare Wort der Bischöfe diese unfehlbare, alle Zweifel abschneidende Auktorität ist. Muss man aber dem Verf. nicht darin Recht geben, dass das einzig nur auf die Schriftauktorität gestützte Princip des Protestantismus ein Auktoritätsprincip derselben Art ist? Der Glaube an die Wahrheit des Wortes der Schrift hängt dem Protestanten an der Auktorität des die Schrift mit Hülfe seiner hebräischen und griechischen Sprachkenntnisse erklärenden Lehrstandes. Entweder ist also zwischen dem Protestantismus und Katholicismus kein so wesentlicher Unterschied, wenn das höchste Princip hier wie dort die äussere, wenn auch an sich göttliche, doch nur menschlich vermittelte Auktorität ist, oder es ist die Schriftauktorität nicht das höchste und absolute Princip des Protestantismus. Dass der Unterschied zwischen Katholicismus und Protestantismus kein wesentlicher auf einer wesentlichen Verschiedenheit der Principien beruhender ist, wird niemand glauben können, wer die Geschichte dieses Gegensatzes genauer erforscht hat. Je tiefer man in die Geschichte desselben, wie er sich von seinem ersten Anfang an bis in die neueste Zeit mit einer immer nur tiefer in alle Verhältnisse des Lebens eingreifenden Bedeutung entwickelt hat, hineinsieht, desto mehr muss man sich auch überzeugen, dass hier zwei wesentlich verschiedene, wenn auch in ihrer innersten Wurzel verbundene, doch mit aller Macht auseinanderstrebende Principien im Kampf mit einander sind, zwei Principien, von welchen das eine ebenso die Tendenz hat, an sich zu halten, in seiner Unmittelbarkeit zu beharren, es zu keinem Unterschied und Gegensatz kommen zu lassen, als es dem andern darum zu thun ist, sich von der Unmittelbarkeit seines äussern Daseins loszureissen, den an sich vorhandenen Gegensatz in seine ganze Weite auseinandergehen zu lassen, und dadurch erst, dass es sich als die Macht über diesen Gegensatz weiss, wahrhaft zu sein, was es an sich ist. Es ist mit Einem Worte der Gegensatz von Natur und Geist, worauf der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus zurückzuführen ist. Ist, wie Hr. Köllner es offen ausspricht, der oberste Grundsatz des Katholicismus, dass der Mensch ein

sinnliches Wesen ist, so kann dagegen nach dem Princip des Protestantismus das substanzielle Wesen des Menschen nur in seine denkende Vernunft gesetzt werden. Die ganze Auffassungsweise des Katholicismus ist äusserlich, sinnlich, materialistisch, es gilt dem Katholicismas nichts als Wahrheit und Realität, was er nicht in sinnlicher Objektivität, und in der Unmittelbarkeit des äussern Daseins vor sich hat; in der Einheit des Geistes mit seinem unmittelbaren natürlichen Sein ist sich der Geist selbst noch äusserlich, und an die äusserlich gegebene Objektivität gebunden. Der Protestantismus dagegen ist seinem innersten Princip nach die Trennung des Geistes von der Natur, die Auflösung des Bandes, in welchem Natürliches und Geistiges, Objektives und Subjektives, Aeusseres und Inneres, noch unmittelbar Eins sind, das Uebergreifen des Geistes über die Natur; indem der Geist seines Unterschieds von der Natur und von allem, was als ein Unmittelbares, äusserlich Gegebenes nicht er selbst ist, sich bewusst wird, ist alles, was ihm nur mit der Macht der äussern Objektivität gegenübersteht, etwas ihm Fremdes und Widerstrebendes, er stösst es von sich, setzt sich in Gegensatz zu ihm, und kann das so gelöste Band erst dann wieder anknüpfen, wenn er es aus der innern Nothwendigkeit seines eigenen Wesens als ein vermittelndes Moment seines eigenen Selbstbewusstseins begreifen kann. Darum kann selbst die göttliche Auktorität der Schrift, so lange sie eine blos äussere ist, nicht das höchste Princip des Protestantismus sein. Im Gegensatz gegen die Abhängigkeit und Auktorität, die das Element des Katholicismus ist, kann das Wesen des Protestantismus nur das Princip der Freiheit und Autonomie sein, das immanente Selbstbewusstsein des Geistes. Nur aus dem Wesen des Geistes kann das Wesen des Protestantismus und die Nothwendigkeit seines Gegensatzes zum Katholicismus begriffen werden. Der Protestantismus ist selbst der in der Unendlichkeit seiner Subjektivität, der Absolutheit des Selbstbewusstseins sich durch sich selbst bestimmende Geist. Was das höchste Princip des Geistes ist, dass alles nur für den Geist und durch den Geist ist, alles seine Realität nur darin hat, dass

das Selbstbewusstsein sich mit ihm Eins wissen kann, ist auch das Princip des Protestantismus.

An diese tiefere Bedeutung des Gegensatzes des Katholicismus und Protestantismus muss man denken, wenn man Erscheinungen, wie die genannten symbolischen Werke sind, in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Tendenz der Zeit recht verstehen will. Je entschiedener unsere Zeit in ihrer innersten geistigen Bewegung das Streben hat, in ihren höchsten geistigen Interessen sich selbst denkend zu begreifen, desto protestantischer ist sie auch, desto entschiedener nimmt sie die Elemente der Bewegung in sich auf, durch welche der Protestantismus mit der frischen Kraft eines in die Geschichte der Menschheit neu eintretenden Princips sich zuerst zu entwickeln begonnen hat. Der Protestantismus ist seinem substanziellen Wesen nach Bewegung und Fortschritt, er kann, worin freilich die Gegner nur die innere Haltungslosigkeit seines Princips sehen wollen, seiner Natur nach nicht auf demselben Punkte stehen bleiben, sondern nur durch die lebendigste Bewegung in allen Sphären des geistigen Lebens nach der Realisirung seines Princips streben. Um so mehr gilt es daher auch auf der entgegengesetzten Seite dem Versuch, die unaufhaltsam fortschreitende Entwicklung des protestantischen Princips mit aller Macht des alten Parteihasses zu bekämpfen, und auf die ersten Anfänge die Schuld der grossen Verirrung und Verkehrtheit zurückzuwälzen, die man in den geistigsten Bestrebungen unserer Zeit beklagen zu müssen meint.

Fanatische Katholiken haben immer ein besonderes Wohlgefallen darin gefunden, das Gift ihres Religionshasses gegen die Person des Mannes auszuschütten, dessen Muth und Kraft der deutschen Reformation zuerst die Bahn gebrochen hat. Auch hierin zeigt der neueste Populärsymboliker ganz besonders seine Stärke. Es giebt nichts Niedriges und Schmutziges, nichts Unsittliches und Gotteslästerliches, was nicht dem grossen Reformator aufgebürdet wird, und recht zeitgemäss weiss Hr. Buchmann neben den kleinlichten und hämischen Ausfällen, welchen man auf jeder Seite seiner Populärsymbolik begegnet, dieselben schweren Anklagen, welche gegen eine angeblich in Pantheismus

und Atheismus verfallene Philosophie erhoben werden, auf Luther und sein Werk zu wälzen. Man vgl. S. 260 f., wo gezeigt wird, wie Luther Gott alle Eigenschaften abgesprochen hat, die zum sittlichen Begriff Gottes gehören, S. 630 f., wo die lutherische Lehre von der Ehe auf die Lehre von der Emancipation des Fleisches zurückgeführt wird, S. 659, nach welcher Stelle Luther auch die Unsterblichkeit der Seele geläugnet haben soll. In diesem fort und fort sich äussernden Ingrimm gegen Luther hat Hr. Buchmann keine Ahnung davon, dass selbst in dem äussersten Falle, wenn es sich mit allem, was er in Betreff Luthers vorbringt, wirklich so verhielte, wie er so dreist behauptet, die Reformation doch auch ferner sein würde, was sie von Anfang an war. Uebrigens hat er selbst seinem Gift das Gegengift beigegeben, indem seine Schrift eine wahre Blumenlese der kräftigsten Stellen aus den Schriften Luthers gegen Papstthum, katholische Hierarchie und Kirche enthält, wie man sie nicht leicht in dieser Vollständigkeit und Ausführlichkeit zusammengestellt findet. Wie sie als eine wahre Zierde der Populärsymbolik anzusehen sind, so wird aus ihnen auch recht klar, wie sehr die in ihnen sich aussprechende urprotestantische Gesinnung mit dem Indifferentismus der Köllner'schen Symbolik contrastirt.

Dr. Baur.

4.

Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte. Ein Compendium der gesammten Evangelienkritik mit Berücksichtigung der neuesten Erscheinungen bearbeitet von Dr. A. Ebrard, x und 1112 S. Frankf. a. M. 1842. n. 6 fl. 42 kr.

Motto, 1. Theil:
Du kommst zu mir mit Schwerdt, Spiess und Schild; ich aber komme zu Dir im Namen des Herrn, des Gottes des Zeuges Israel, den Du gehöhnet hast (1 Sam. 17, 45).

2. Theil:
Da sie sich für weise hielten, sind sie zu Narren geworden (Röm. 1, 22).

Das Streben der theologischen Entwicklung in letzter Zeit geht sichtlich immer mehr darauf hin, an die Stelle einer Kri-

tik, die von spekulativen oder dogmatischen Principien aus die evangelische Geschichte betrachtete, immer mehr eine wirklich geschichtliche Anschauung zu setzen, die, wie die neutestamentlichen Schriften überhaupt, so auch die Evangelien nach ihrer Eigenthümlichkeit und ihrer Stellung zum Geiste der ältesten christlichen Zeit zu begreifen und von hieraus, ohne erst die dogmatischen Fragen hereinzuziehen, den wahren geschichtlichen Inhalt zu gewinnen sucht. Die Kritik der evangelischen Geschichte muss vor Allem eine Kritik der einzelnen Evangelien sein; davon ist mit Recht B. Bauer ausgegangen; allein freilich kann andererseits von einer Durchführung dieses historischen Standpunktes am allerwenigsten bei ihm die Rede sein, wo vielmehr die ganze Kritik in einem einförmigen Processe nach einem *a priori* feststehenden Princip abgemacht wird und die bestimmten Verhältnisse der ersten christlichen Zeit in dem unbestimmten Nebel des christlichen Gemeindebewusstseins verschwimmen.

Auch Hr. Ebrard geht in dem vorliegenden Werke, namentlich gegenüber von Strauss, von dieser Forderung einer rein historischen Betrachtung aus, zunächst freilich nur in apologetischem Interesse. Ihm ist es vor Allem darum zu thun, den dogmatischen Zweifel streng von dem rein historischen auszuscheiden; zur Aufgabe hat er sich daher die Frage gestellt, wie es sich »unter Voraussetzung der Wundermöglichkeit« mit der evangelischen Geschichte verhalte; diese Frage sucht er »mit grösster Objektivität zu behandeln«, und in diesem Sinne ist denn auch das Resultat gefasst, das er am Schlusse seines ersten Theiles S. 749 aus seiner Betrachtung der evangelischen Geschichte zieht, wie es nämlich »erlogen sei, dass die evangelische Geschichte auch unter jener Voraussetzung von Widersprüchen, Anachronismen, Absurditäten u. s. w. wimmle, erlogen, dass man, selbst wenn man Wunder glauben wollte, durch die Menge der rein historischen Schwierigkeiten an dem Glauben an die Geschichtlichkeit der Evangelien dennoch irre werden müsste.« Mit jener Forderung ist nun Hr. Ebr. offenbar in seinem Rechte; denn die Frage nach der Wundermöglichkeit u. s. w. gehört nun einmal nicht in die Geschichte, und es ist vielmehr voraus-

zusetzen, dass auch abgesehen von dieser Frage dennoch in der evangelischen Geschichte selbst, so wie in der Geschichte der ältesten christlichen Zeit genug Anhaltspunkte vorhanden sein werden, um die Frage über den historischen Charakter der Evangelien zu entscheiden. Auch lässt sich an den Entgegnungen des Hrn. Ebr. auf die Straussischen Zweifel sehr deutlich sehen, wie vergeblich es ist, mit verständigen Kategorieen, z. B. mit der vorwizigen Frage, was denn diess oder jenes Wunder für einen Zweck habe, herbeizukommen. Denn hier, wo wir von vorn herein über die verständige Betrachtung der Dinge hinausgehoben sind, hat eine solche Frage offenbar eben so wenig Bedeutung, als sie es gegenüber von dem sonstigen religiösen Bewusstsein hat, wenn dasselbe in den einzelnen Begebenheiten und Schicksalen göttliche Fügungen sieht. Hier sieht sich der Verstand einfach an das ausser aller Berechnung Liegende, Unbegreifliche verwiesen, und was mit jenen Fragen gewonnen wird, kann nur etwa das sein, dass eben die Nothwendigkeit jenes Zurückgehens auf die Unbegreiflichkeit klar gemacht wird.

Hr. Ebr. zeigt auch darin eine löbliche Konsequenz, dass er nicht die moderne Scheu vor dem Wunder theilt, dass er nicht, wie Andere vor ihm, durch beschleunigte Naturprocesse u. dgl. Dinge nachzuhelfen sucht — Halbheiten, die freilich von der Kritik bereits gerichtet sind — dass er in Bezug auf den Begriff des Wunders nichts von grösseren und kleineren Wundern wissen will. Anders verhält es sich freilich, wenn nun Hr. Ebr. auf die Kritik zu sprechen kommt. Wenn z. B. Strauss es unbegreiflich findet (ob mit Recht oder mit Unrecht, lassen wir dahingestellt sein), warum Maria ihrem Manne sich nicht entdeckt haben solle, und mit welchem Rechte sie auf eine neue göttliche Offenbarung habe warten können, oder wenn er (und zwar mit vollem Rechte) meint, dass ein Wunder wie die Auferweckung des Lazarus für die Synoptiker gewiss weit merkwürdiger hätte sein müssen als eine einfache Krankenheilung, und wenn dann Hr. E. der Kritik im ersten Falle den Gedanken als eigentliche Voraussetzung unterschiebt: »Wunder sind schwer und machen Gott erstaunliche Mühe«, oder im zweiten Falle sie mit der Entgegnung zu schlagen glaubt, dass die Bibel

keinen Unterschied zwischen wunderbaren und wunderbareren Wundern mache, — dann muss man sich wahrlich besinnen, ob denn solche Dinge überhaupt eine ernstliche Antwort verdienen, und kann sich nur der alten Wahrheit erinnern, dass die abgeschmackte Konsequenzenmacherei von jeher die schlechteste und geistloseste Art der Polemik gewesen ist. Denn von Anfang ist es ja die Kritik, die den absoluten Begriff des Wunders geltend gemacht hat, während alle jene Halbheiten nur aus apologetischer Schwäche entsprungen sind; und was namentlich den zweiten Punkt betrifft, so liesse sich ungefähr mit gleichem Rechte folgern, weil jede schlechte Handlung absolut verwerflich sei, so gebe es gar keinen Unterschied in der Schlechtigkeit — als ob nicht, wenn auch alle Wunder absolut betrachtet sich gleich sind, dennoch das eine in noch umfassenderer, auffallenderer Weise die Naturgesetze aufheben könnte! In noch entschiedeneren Nachtheil aber begiebt sich Hr. E. Strauss gegenüber, wenn er auf seine eigene dogmatische Wunderansicht zu sprechen kommt. Wo wir bei Strauss eine in sich geschlossene und konsequente philosophische Anschauung finden, die nach ihrer rein negativen Seite noch nirgends widerlegt ist, da finden wir bei Hr. E. Behauptungen, die zwar für ihn vollkommen überzeugende Kraft haben mögen, zu deren Denkbarmachung aber nichts gethan ist, mit einem Wort — Phrasen. Natürlich finden wir auch hier vorerst die gewöhnliche Hinweisung auf »Gesetze einer höheren Weltregion, die in ewig geordneter Weise zu bestimmten Zwecken eingreife in die uns Erdensöhnen allein bekannte niedere Region des Planeten Tellus.« Solche Redensarten sind indessen gar nicht so genau und ernstlich zu fassen; Hr. E. nimmt nur den bescheidenen Schein an, als wisse auch er blos von »dieser niederen Region des Planeten Tellus«, er kennt aber vielmehr jene höheren Gesetze recht wohl, er weiss uns zu sagen, dass sie die ursprünglichen sind, dass die Natur nur durch den Sündenfall so depravirt ist, dass nur dadurch der menschliche Leib »Sklave der chemischen und mechanischen Naturgewalt« geworden ist, dass also das Wunder ursprünglich das ganz Natürliche ist (vgl. hiezu namentlich den Anhang in §. 51. 52, welchen Hr. E. die »biblische

Lehre von Verhältniss des Göttlichen und Menschlichen in Christo« betitelt hat). Demungeachtet aber ist Hr. E. derjenige, der nichts weiss, der sich bescheidet, und die Kritik vielmehr, sie, die uns erinnert, dass wir eben nur von dem Gegebenen, Bekannten wissen und dieses als vernünftig zu begreifen haben, sie ist es, die überall »in das Horn ihrer Allwissenheit bläst.«

Um bei Betrachtung der evangelischen Geschichte möglichst objektiv zu Werke zu gehen, untersucht Hr. Ebr. zuerst die Frage, ob die Evangelisten »akoluthistisch« schreiben wollten, d. h. ob sie die Zeitfolge der einzelnen Begebenheiten geben wollen, und sucht dadurch die Folgerung abzuschneiden, als ob überall, wo die Evangelisten in der Zeitfolge sich zu widersprechen scheinen, auch ein wirklicher Widerspruch vorhanden sei. Demzufolge geht er von einer Untersuchung über den Plan der einzelnen Evangelien aus, ein an sich gewiss ganz richtiger Gedanke, nur dass die Sache sich nicht so kurz abmachen lässt und weit mehr auf den Inhalt im Einzelnen eingegangen werden muss, als diess bei Hr. E. der Fall ist, wie überhaupt eine Einsicht in die letzten Eigenthümlichkeiten der einzelnen Evangelien, d. h. namentlich ihre Stellung zu der religiösen Bewegung der ersten christlichen Zeit, sich hier nicht erwarten lässt. Das allgemeine Resultat in Betreff der Synoptiker ist nun, dass sie durchaus nicht überall akoluthistisch schreiben wollten, und dass wir daher akoluthistische Folge nur da anzunehmen haben, wo sie durch bestimmte Data indicirt ist. Da übrigens für die Vergleichung der Synoptiker unter sich selbst diese ganze Frage von geringerer Erheblichkeit ist (wovon noch weiter unten), so beschränken wir uns auf ein paar Beispiele, die jedoch jedenfalls zu zeigen geeignet sind, inwieweit das Verfahren des Hrn. E. wirklich auf die Objektivität Anspruch machen kann, die er demselben zuschreibt.

Das erste betrifft die Stellung, die Hr. E. zufolge die Bergpredigt und das mit ihr Zusammenhängende erhalten würde. Da nämlich bei Lukas unmittelbar vor der Rede, welche als mit der Bergpredigt identisch zu betrachten ist, die Erwählung der 12 Jünger fällt, so müsste hienach die Erzählung von der Berufung des Matthäus (oder Levi) bei Matthäus und Markus

und also auch das mit ihr akoluthistisch Verbundene **vor** die Bergpredigt gesetzt werden, z. B. auch die Gadarener Reise, die Tochter des Jairus u. s. w. Es fragt sich nun aber natürlich: stimmt diess mit der Stellung der Bergpredigt bei Matthäus überein? Dass sie bei ihm nicht ohne Absicht an den Anfang gestellt ist, ist gewiss; sie hat als die Predigt, die gleichsam vom Berge herab ein neues Gesetz giebt, offenbar die Stellung einer Eröffnungsrede, sie bildet den Eingang zum Schauplatze der Thätigkeit Jesu. Desshalb ist sie, wenn gleich unmittelbar vorher eine allgemeine Schilderung der Thätigkeit Jesu gegeben ist, doch die erste einzelne Begebenheit, die aus der Lehrthätigkeit Jesu erzählt wird. Indessen würde allerdings hieraus noch keineswegs nothwendig folgen, dass Matthäus die Bergrede auch ausdrücklich als die der Zeit nach erste der von ihm erzählten Begebenheiten hinstellen wolle, sondern zunächst nur das, dass er sie ihrer inneren Bedeutung wegen an den Eingang gestellt habe. Anders jedoch verhält es sich, wenn wir die Reihenfolge der nachher erzählten Begebenheiten betrachten. Der Widerspruch, der hier zwischen Lukas und Matthäus entstände, liesse sich nur dadurch wegräumen, dass, wie auch Hr. E. thut, nach Matth. 8, 17 ein Abbrechen der Erzählung angenommen und also das von V. 18 an Erzählte nicht mehr auf denselben Abend verlegt würde, von dem im Vorhergehenden die Rede ist, sondern auf irgend einen andern, unbestimmten Tag, der in eine frühere Zeit fallen müsste; dann erst könnte auch die Berufung des Matthäus vor das in der ersten Hälfte von Kap. 8 Erzählte und somit auch vor die Bergpredigt gesetzt werden. Allein wenn unmittelbar vorher von einer Menge Kranker erzählt ist, die zu Jesus gebracht worden seien, und dann ganz unbefangen fortgefahren wird: *ἰδων δε ὀχλον περι αὐτον*, wer wird dann irgend dem Gedanken Raum geben können, als wolle Matthäus hier plötzlich von einem ganz anderen Tage reden, einer Begebenheit, die gar schon vor dem Erzählten liege, während doch gar keine Andeutung gegeben ist, vielmehr Ort und Umstände ganz dieselben sind? Die unbestimmte Angabe *ὀψιας γενομενης* im Vorhergehenden kann hiegegen noch nichts beweisen, zumal da wir, auch wenn es an

sich unwahrscheinlich wäre, dass das von V. 18 an Erzählte Abends Statt gefunden hätte, darum noch nicht das mindeste Recht haben, auf einmal an etwas schon früher Geschehenes zu denken. Wollte Matthäus von einem anderen Tage reden, so müsste jedenfalls ein ποτε oder etwas dergleichen hineingesetzt sein. Jener Schluss des Hrn. E. ist also offenbar nur vom apologetischen Interesse eingegeben, und wenn er Strauss den Vorwurf machen will, als theile er die Voraussetzung der alten Osiander'schen Harmonistik (wornach die Evangelisten hätten durchaus chronologisch schreiben wollen), so zeigt sich dagegen, dass vielmehr er von einer Voraussetzung ausgeht, nämlich der der absoluten Harmonie der Evangelisten. — Ein anderer, von Hr. E. gar nicht beachteter Widerspruch zwischen dem Berichte des Matthäus und Markus einerseits und Lukas andererseits findet sich in der Erzählung von dem Auftreten Jesu in Nazareth. Lukas geht nämlich von der offenbaren Voraussetzung aus, als müsste Jesus zuerst in seiner Vaterstadt aufgetreten sein, während Matthäus und Markus diess Auftreten in eine erst spätere Zeit versetzen und ihrer ganzen Darstellung nach voraussetzen, dass Jesus bis dahin noch nicht in Nazareth aufgetreten sei, so dass sich zeigt, wie Lukas blos einer späteren, von selbst sich aufdrängenden Anschauung gefolgt ist, womit denn auch die gesteigerte Ausmahlung seines Berichtes zusammenstimmt. Zu welchen Willkührlichkeiten und Kleinlichkeiten es nun führt, solche Widersprüche hinwegschaffen zu wollen, hat das erstere Beispiel gezeigt; — ich sage, es führt zu Kleinlichkeiten; denn so wenig sich der Widerspruch abläugnen lässt, so wenig lässt sich doch auch auf denselben grosses Gewicht legen. Matthäus hat in der Stelle 8, 18 die beiden Begebenheiten an einander gereiht, weil sie ihm äussere Anknüpfungspunkte darboten; aber die Zeitfolge war ihm dabei nicht Gegenstand der Reflexion. Als Beweis hiefür können im unmittelbar Folgenden die beiden Anreden des γραμματευς und des ἑτερος τ. μαθητων dienen, die offenbar nur der Gleichartigkeit wegen zusammengestellt sind. Mag man daher auch den Straussischen Ausdruck unpassend finden, dass »die Evangelisten sich geschmeichelt haben, eine chronologische Erzählung zu geben«,

weil hierin die Voraussetzung liegen könnte, als sei diess ein Gegenstand ihres Bestrebens gewesen, so hat doch noch viel weniger Hr. E. Ursache gegen die alte Harmonistik vornehm zu thun, während er doch die Hauptvoraussetzung derselben ganz und gar theilt. Jene chronologischen Widersprüche wegräumen zu wollen, heisst den Geist der evangelischen Geschichtserzählung (zunächst der der Synoptiker) eben so sehr verkennen, als es verkehrt wäre, an einem alten Gemälde, in welchem vor der religiösen Innigkeit, vor dem geistigen Inhalte die Form, namentlich die äussere Staffage noch völlig zurücktritt, die Mängel der Zeichnung, der Perspektive u. s. w. wegläugnen zu wollen. So wenig wir bei solchen Werken der Kunst, in denen ein noch kindlich naiver Sinn sich ausgeprägt hat, über jene Mängel uns wundern, so wenig dürfen wir es bei der evangelischen Geschichtserzählung, wo vor dem unendlichen Interesse des Inhalts das äusserliche der Zeit und des Ortes verschwindet und nur so weit zur Berücksichtigung kommt, als die Entwicklung des Ganzen es von selbst mit sich bringt.

Ernsthafter wird jedoch die Frage nach dem chronologischen Verhältnisse, wo es sich um die Differenz zwischen Johannes und den Synoptikern handelt. Hr. E. sucht vorerst zu beweisen, dass zwischen den synoptischen Angaben über den Anfang der Lehrthätigkeit Jesu, wornach diese erst mit der Gefangennehmung des Täufers begann, und dem johanneïschen Berichte gar kein Widerspruch Statt finde. Er geht mit vollem Rechte davon aus, dass nicht die Joh. 1, 43, sondern erst die 4, 3. 45 erzählte Reise nach Galiläa mit der in Matth. 4, 12 identisch sei. Nun aber giebt uns Hr. E. ein merkwürdiges Muster von harmonistischer Erklärungsweise. Zuerst wird uns S. 159 Anm. im Widerspruch gegen De Wette gesagt: Matthäus spreche 4, 12 »kein Wort« davon, dass Jesus erst nach des Täufers Gefangennehmung seine Wirksamkeit begonnen habe. Aber wie? heisst es denn nicht in V. 17: *ἀπο τοτε ἠρξατο Ἰησους κηρυσσ.*, und dann soll uns dennoch Matthäus »kein Wort« davon sagen? Nein! obgleich »kein Wort« dabei steht, dass Jesus nur den Anfang der Wirksamkeit Jesu in Galiläa erzählen wolle, obgleich es schlechthin heisst: *ἀπο τοτε ἠρξατο,* so sagt uns Mat-

thäus dennoch »kein Wort«; nein, er setzt vielmehr V. 13 den von Johannes erzählten Aufenthalt in Judäa voraus! Wie? also diese ganze öffentliche Thätigkeit Jesu, von der bei Johannes erzählt ist? O nein! vielmehr: »Johannes sagt von einer derartigen Wirksamkeit Jesu, wie sie Matth. 4, 17 f. beschrieben wird, d. i. von einer öffentlichen, kein Wort«, d. h. so wie eben die Angabe des Matthäus auf die heilloseste Weise »verdreht« und abgeschwächt wurde, so wird nun es auch wiederum die Erzählung des Johannes, Alles nur um keinen Widerspruch zuzugeben. Allein leider kann Hr. Ebr. selbst seine Behauptung nicht einmal wirklich durchführen, denn gleich darauf muss er doch wieder gestehen: »nur die Notiz, dass Jesus in Galiläa Anhänger gesammelt habe (Joh. 3, 22. 4, 1), gehört, obgleich vor Matth. 4, 12 fallend, zur öffentlichen Wirksamkeit Jesu«, wobei jedoch sogleich wieder hinzugesetzt wird: »aber eben, weil hiebei gar nichts Merkwürdiges vorgefallen zu sein scheint, konnte Matthäus diess übergehen.« Wir sehen: für einen Apologeten, wie Hr. Ebrard, will nicht nur der exegetische Augenschein gar nichts besagen, sondern es ist ihm auch ein Kleines, sich in einem Athem doppelt und dreifach zu widersprechen. Denn wenn ihm seine Erklärung von Matth. 4, 12 hinlänglich feststünde, so hätte er nicht nöthig, dieser durch seine Erklärung des johanneïschen Berichtes eine neue Stütze zu geben, und müsste nicht auch dieser Behauptung sogleich wiederum durch das Geständniss widersprechen, dass Joh. 3 eben doch von einer öffentlichen Wirksamkeit Jesu die Rede sei. Und nun gar erst der Inhalt dieser Behauptungen selbst! — Also wenn nach der ausdrücklichen Darstellung des Evangelisten Jesus noch mehr Anhänger sich erwirbt als selbst der Täufer, zu dem nach den Synoptikern die *πασα Ἰουδαια* hinausströmt, wenn er (nach 4, 1) noch grösseres Aufsehen erregt, dann war diess Alles gar nichts Merkwürdiges? Und wenn Johannes von einer so auffallenden, vor aller Welt geschehenen Handlung, wie der Tempelreinigung erzählt, wenn er einen so »öffentlichen«, bedeutungsvollen und tiefgreifenden Ausspruch Jesu giebt wie V. 19 f., wenn es endlich gar heisst: *πολλοι ἐπιςευσαν εἰς τ. ὀνομα αὐτου θεωρησαντες τ. σημεια ἁ ἐποιει,*

wenn selbst ein ἀρχων τ. Ἰουδαιων 3, 2 bekennt: οἰδαμεν ὁτι ἀπο θεου ἐληλυθας διδασκ. οὐδεις γαρ δυναται ταυτα τ. σημεια ποιειν, dann soll von einer öffentlichen Wirksamkeit Jesu noch »kein Wort« erzählt sein? Und nun noch überdiess in c. 4 die Wirksamkeit unter den Samaritern? — Doch kein Wort weiter! Auch der Blindeste kann sich aus dem Obigen überzeugen, mit welch »sträflichem Leichtsinne« und welcher Gewaltsamkeit ein Mann zu Werke gegangen ist, der wie kein Anderer vor ihm den Mund gegen die Kritik voll genommen hat, der nicht aufhören kann, gegen ihre »Frivolität«, ihre »Bosheit«, ihre »Sophistereien und Ignoranzen« Klage zu erheben!

Welcher Widerspruch gegen die ganze historische Grundanschauung der Synoptiker es ist, den Anfang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu nach Judäa zu verlegen, wie es vielmehr zu ihrer ganzen Eigenthümlichkeit gehört, dass Jesus von Anfang in Galiläa auftritt und überhaupt hier den Schauplatz seiner Thätigkeit hat, während nur Johannes es ist, dessen Gesammtanschauung und Tendenz zufolge Jesus zuerst in Judäa auftritt und hier seine Hauptwirksamkeit hat, daran ist natürlich bei Hr. E. kein Gedanke. Er hat das eigentliche Moment bei diesem Hauptunterschiede der johanneïschen und synoptischen Darstellung gar nicht gefasst. Er polemisirt sogar S. 349 gegen die ganz richtige, nur nicht aus der Tendenz des Evangeliums genug begründete Erklärung der πατρις (Joh. 4, 44) bei B. Bauer, und findet vielmehr in dieser Bezeichnung einen Beweis, dass Johannes die Geburt Jesu in Bethlehem bekannt war, als ob nicht K. 7, 42 mit Evidenz zeigte, wie wenig Gewicht der Evangelist hierauf legt, indem er das dort ausgesprochene Bedenken der Juden mit anderen Aeusserungen ihrer niedrigen, am Aeusserlichen haftenden Denkweise in eine Reihe stellt! Den wahren Unterschied der johanneïschen und synoptischen Darstellung aber, dass nämlich nach jener Jerusalem und Judäa der eigentliche Schauplatz der Thätigkeit Jesu ist, hier das grosse Drama seines Lebens sich entwickelt, dass Alles um den Gegensatz der immer mehr sich offenbarenden δοξα Jesu und des steigenden Unglaubens der Ἰουδαιοι sich dreht, ein Gegensatz, der im Mit-

telpunkte des jüdischen Lebens, Jerusalem, koncentrirt erscheint, diesen Unterschied hat zwar Hr. E. selbst S. 152 eigentlich mit klaren Worten ausgesprochen, aber ohne dass er ihn doch wirklich, d. h. in der Konsequenz, die damit gesetzt ist, gefasst hätte. Hierüber, so wie über die Gründe, die man aus den Synoptikern für die Wahrscheinlichkeit der johanneïschen Darstellung entnehmen will u. s. w. vgl. die in Bd. III dieser Jahrbb. erschienene Abhandlung von Baur (hier zunächst 1, S. 57—69), durch welche, so wie auch zum Theil schon durch die von Schwegler gegebenen Andeutungen, überhaupt Alles, was Hr. E. in Betreff des vierten Evangeliums sagt, ohne dass es noch eines besonderen Eingehens bedürfte, von vorn herein widerlegt ist, und durch welche die ganze Betrachtung des Evangeliums eine andere Gestalt gewonnen hat. Es ist nicht möglich, jenen Grundcharakter der johanneïschen Darstellung anzuerkennen und dabei doch zugleich die synoptische festzuhalten; denn mit blossen Festreisen ist es da nicht gethan. Wie vielmehr schon der Anfang der Thätigkeit Jesu sowohl der Art des Auftretens als dem Schauplatze nach bei beiden ein ganz verschiedener ist, so auch der weitere Fortgang. Bei den Synoptikern finden wir sowohl in geistiger Beziehung (nämlich in der Offenbarung der messianischen Idee) als in äusserer eine wirkliche Entwicklung; nach ihnen legt Jesus in Galiläa den festen Grund seines Werkes, und dann erst hören wir von der Reise nach Jerusalem, an die sich die letzte Entscheidung knüpft, dann erst findet der öffentliche, feierliche Einzug und der darauf folgende, so auffallende reformatorische Akt der Tempelreinigung, so wie der härteste Zusammenstoss im Mittelpunkte des jüdischen Lebens selbst Statt. Für Johannes dagegen ist Judäa der eigentliche Ort der Wirksamkeit Jesu, es ist überhaupt Alles von Anfang an mit einem Male gegeben, in geistiger wie äusserer Beziehung, und der Gegensatz steigert sich nur intensiv immer mehr, bis er endlich, nachdem er auf unbegreifliche Weise sich hinausgezogen hat, die letzte Entscheidung hervorruft. — Was noch die Stellen Matth. 4, 25. Mark. 3, 7 betrifft, die Hr. E. (abgesehen von den bei Baur widerlegten Gründen) für die Festreisen Jesu beibringt, so ist ja, abgesehen davon, dass bei Stel-

len dieser Art auf historische Genauigkeit sich am wenigsten rechnen lässt, nichts weiter gesagt, als dass unter dem πληθος auch Einwohner Jerusalems und Judäas gewesen seien; warum aber diess nicht auch ohne einen Aufenthalt Jesu in Jerusalem erklärlich sein soll, ist bei der tief eingreifenden Bedeutsamkeit seines ganzen Auftretens nicht einzusehen. Dass aber Lukas wiederholt von einer Reise nach Jerusalem spricht, erklärt sich einfach aus der ihm eigenthümlichen Unordnung, in welcher seine Darstellung gehalten ist, und wenn Hr. E. gar noch den Joseph von Arimathia (als Anhänger Jesu in Jerusalem) anführt, so werden wir wohl mit noch besserem Rechte die Nichterwähnung des Nikodemus in der synoptischen Erzählung von der Beerdigung Jesu als Gegengrund gegen die johanneïsche Erzählung betrachten dürfen.

Hinsichtlich der chronologischen Data des Lukas hat Hr. E. wohl den Vorwurf eines Anachronismus wegen des Lysanias von Abilene in genügender Weise abgewehrt; anders verhält es sich aber mit dem ungleich wichtigeren Punkte, der vielbesprochenen Schatzung des Quirinus. Hier wird nämlich vorerst das *ἀπογραφεσθαι* als eine blosse Katastrirung erklärt, und um eine solche wahrscheinlich zu machen, auf das *breviarium imperii* (Tacit. annal. 1, 11. Sueton. Octav. 101) zurückgegangen. Allein giebt man auch zu, dass aus dem Stillschweigen der Schriftsteller über eine solche Katastrirung noch keineswegs das Nichtgeschehensein derselben folge, so folgt doch einerseits eben so wenig aus jener Angabe die Nothwendigkeit einer solchen Katastrirung; denn warum Augustus nicht ein ungefähres Verzeichniss der „*civium sociorumque in armis, tributa*" etc. auch ohne Katastrirung haben konnte, ist nicht einzusehen. Andererseits erhebt sich gegen jene Erklärung des *ἀπογραφεσθαι* eine Schwierigkeit, die zwar nicht gerade in der Bedeutung des Wortes, wohl aber in dem weiteren Inhalte (V. 2) begründet ist. Um nämlich die Stelle wirklich mit der Geschichte zu vereinigen, wird noch die weitere Annahme nöthig, dass in V. 2 die *ἀπογραφη* doch wieder nicht als blosse Katastrirung, sondern als Schatzung, *census*, gefasst werden müsse. Desshalb geht Hr. E. auf die alte Erklärung von Paulus zurück, wornach *αὐτη ἡ*

ἀπογραφὴ zu lesen wäre = der *census* selbst fand erst unter Quirinus Statt. Allein nicht nur, dass auch hiegegen anzuführen ist, was gegen die Paulus'sche Erklärung überhaupt gilt, dass nämlich ein solcher Gegensatz durchaus nicht angedeutet ist, namentlich auch nicht im Anfang von V. 3, und dass also jedenfalls die andere Erklärung die natürliche ist, so wird diese Ausflucht auch noch überdiess geradezu unmöglich durch die vorhergegangene Erklärung des ἀπογραφεσθαι. Denn wenn in V. 1 von einer allgemeinen Katastrirung gesprochen sein soll, wie kann dann in V. 2 auf einmal von einem *census* und zwar einem nur in einem bestimmten Lande vorgenommenen *census* als der αὐτη ἡ ἀπογραφη die Rede sein? es ist ja auf diese Weise gar kein Gegensatz vorhanden, zufolge dessen ein αὐτὴ stehen könnte. Auch würde die Eigenthümlichkeit des griechischen Sprachgebrauchs ungeachtet der Parenthese es dennoch wahrscheinlicher machen, dass dann ein δε hineingesetzt sein würde, und wenn überdiess die richtige Lesart die sein sollte, wornach der Artikel ἡ fehlt, so wäre es ohnediess um diese Erklärung geschehen. Hienach ist diese ganze Ausflucht nichts als eine sophistische Quälerei, eine Vereinigung von Annahmen, die sich gegenseitig widersprechen und in sich selbst haltungslos sind. Diess zeigt sich denn auch noch in der Art, wie die in V. 5 sich erhebende Schwierigkeit weggeräumt wird, die Frage nämlich, was denn Maria dabei zu thun hatte, da ja die jüdische Form der Katastrirung angenommen werden müsste und bei dieser (ja ohne Zweifel selbst bei der römischen) Maria gar nicht mitzureisen nöthig hatte? Hr. E. glaubt nun zu helfen, wenn er auf die Schwangerschaft der Maria, auf den Zusatz οὔσῃ ἐγκυῳ als Erklärungsgrund hinweist; allein abgesehen davon, dass diess den Meisten eher als Gegengrund erscheinen und auch das, was Hr. E. von Unruhen in Folge der Katastrirung sagt, als ein ziemlich leeres Gerede sich erweisen möchte, so befindet er sich leider hiebei im Widerspruche mit dem Texte; denn dieser bringt das οὔσῃ ἐγκυῳ keineswegs in Verbindung mit der Reise, wohl aber verbindet er das συν Μαριαμ unmittelbar mit dem ἀπογραφεσθαι; diess ἀπογραφεσθαι also ist es (nach der einzig natürlichen Construktion), wess-

halb Maria mitgeht, und das *οὐσῃ ἐγκυῳ* ist nichts als einfacher, erzählender Zusatz. Der Anachronismus bleibt also mit seinem ganzen Gewichte stehen; denn Act. 5, 37 vermag diese durch den Text begründete Ansicht keineswegs umzustossen. Daraus, dass Luk. um die dort angegebenen Thatsachen weiss (?), folgt noch nicht, dass er keiner solchen ungeschichtlichen Angabe fähig sei; am wenigsten folgt es daraus, dass er von der *ἀπογραφη* als einer bekannten spricht; denn als solche kann er sie eben darum voraussetzen, weil er sie selbst schon erzählt hat.

Den Inhalt der evangelischen Geschichte betreffend, den Hr. E. in der zweiten Abtheilung seines ersten Theiles behandelt, so können wir natürlich Hr. E. nicht in allen Einzelnheiten folgen, sondern müssen uns auf die wichtigsten Punkte beschränken und im Uebrigen uns begnügen, an einzelnen Beispielen das Verfahren des Hrn. E. besonders Strauss gegenüber zu charakterisiren; denn was gegen B. Bauer vorgebracht wird, kann desshalb so ziemlich übergangen werden, da über diese Erscheinung die Wissenschaft ihr Urtheil bereits gesprochen hat; die Schweizer'sche Hypothese aber ist in gründlicherer Weise bereits in diesen Jahrbb. (I, 1, 152—170) besprochen worden. — Aus der Vorgeschichte, die wir im Uebrigen wohl mit Recht bei Seite lassen, heben wir nur einen Punkt hervor, um Hr. E. zu zeigen, dass er mit all seinem scheinbar so unerschütterlich biblischen Wunderglauben dennoch von der modernen Wunderscheue sich noch immer nicht ganz losgemacht und nicht den Muth hat, die Schrifterzählung wirklich überall nach ihrem ganzen, unverfälschten Inhalte zu vertreten. Die Sache betrifft den Stern der Magier, wo nach Hr. E. nur »Strauss und B. Bauer dem Text des Matthäus mit aller Gewalt Absurditäten aufgezwungen haben.« V. 8 soll nämlich so zu verstehen sein, dass der Stern, »der nunmehr im Süden stand, nach dem bekannten optischen Gesetze, welches jeder jeden Abend erfahren kann, mit ihnen oder vor ihnen herzugehen schien.« Allein wie soll Matthäus, dessen Eigenthümlichkeit doch sonst bekanntlich nicht in der Ausmalung besteht, hier auf einmal zu einer so malerischen Schilderung gekommen, und, während es sich doch nur um ein »bekanntes optisches

Gesetz« handelte, sogar so weit gegangen sein, dass er von einem ἐλθων ἐϛη spricht, als ob der Stern in wirklichem Sinne vorangegangen wäre? Doch noch weit seltsamer nimmt sich nun V. 10 aus; denn wie sollen nun die Weisen auf einmal über dem Anblicke des Sternes in eine χαρα μεγαλη σφοδρα gerathen sein, da sie ihn doch schon auf der ganzen Reise gesehen hatten, und es nichts als das »optische Gesetz« war, dass der Stern nun auch über dem Orte stand? Nach Hr. E.'s Erklärung hätten sich die Weisen offenbar vielmehr darüber freuen müssen, dass sie nun in Bethlehem angekommen waren, nicht aber über das längst Gesehene (daher die Bemerkung, die Hr. E. S. 254 über V. 10 macht, nichts als reiner *non sens* ist). Es ist also ganz unzweideutig etwas Neues, Besonderes, worüber sich die Weisen freuen; diess kann aber eben nur das sein, dass der Stern wirklich, lokal über dem Orte steht, wo das Kind war, und auch diese letztere Bezeichnung selbst (dass nämlich nicht blos von Bethlehem im Allgemeinen die Rede ist) kann nun nur zur Bestätigung dieser Ansicht dienen. Oder soll nun V. 10 auf die ganze Reise sich beziehen? Das lässt die Folge, in der das Ganze erzählt ist und auch die enge Verbindung mit V. 11 nicht zu. Diese selbst ist wiederum nur ein neuer Beweis für die Straussische Erklärung; denn wenn Matthäus das Ganze so genau und malerisch darstellen soll, warum spricht er nicht auch von den eifrigen Erkundigungen der Weisen nach dem Hause, worin das Kind war? Seine Darstellung ist aber vielmehr entschieden so, als ob mit dem ἰδοντες etc. in V. 10 das ἐλθοντες etc. in V. 11 ganz von selbst gegeben gewesen wäre. Wir sehen also hier nur wieder die sophistische Unredlichkeit, die den Text, wo er ihr für ihren apologetischen Zweck nicht genehm ist, umzudeuten sucht, und an die Stelle des offenbaren Wunders, das sie zur Hälfte anerkennt, doch wieder ebensosehr etwas Gewöhnliches, Natürliches zu setzen sucht. Ueber die Erscheinung des Sternes überhaupt wollen wir gegen Hr. E. keine Worte verlieren.

Von der Taufe des Johannes giebt Hr. E. eine neue und eigene Erklärung, indem sie nicht Symbol der Reinigung, sondern des Bekenntnisses völliger Unwürdigkeit gewesen sein soll,

ein Zeichen, dass der Mensch den Tod verdiente. Allein dass das Symbol der Reinigung vielmehr das Waschen gewesen sei, ist durchaus kein haltbarer Grund gegen die allgemeine, von jeher angenommene Erklärung. Dass die Taufe ein Untertauchen und ein einmaliger Akt war, ergab sich ebenso einfach daraus, dass sie Symbol einer völligen Reinigung, einer Reinigung für das ganze Leben war, während die Waschungen schon an sich selbst eine mehr äusserliche Bedeutung hatten, sich auch auf die levitische Reinheit bezogen und nicht blos Symbol des Geistigen waren. Völlig unzulässig wird aber jene Erklärung dadurch, dass der ganzen alttestamentlichen Anschauung zufolge mit dem Wasser nothwendig die Idee der Reinigung sich verknüpfen musste, und dass auch schon im N. Test. nur diese Anschauung von der Taufe sich findet (1 Petr. 3, 21. Eph. 5, 26. Hebr. 10, 22). Die Erklärung der Taufe Jesu durch den Täufer ist also nichts als eine eitle Hypothese, zumal da ja doch selbst diese Erklärung nicht ausreicht, indem in der Taufe Jesu nicht der Gedanke der Todeswürdigkeit, sondern nur der Nothwendigkeit für Andere sich in den Tod zu geben liegen soll. Vgl. dagegen über die synoptische Bedeutung der Taufe Jesu Bd. II. dieser Jahrbb. 1, S. 52 f. Die Schwierigkeit, die für die gewöhnliche Ansicht in der Taufe Jesu liegt, bleibt jedenfalls stehen. Hinsichtlich der Taufe und Versuchung Jesu theilt Hr. E. natürlich die gewöhnliche Voraussetzung, wornach dieselben vor das Joh. 1, 19 Erzählte fielen; von der Frage, ob denn die ganze Darstellung des Johannes für sie noch einen Raum übrig lasse, hat er keine Ahnung. Wir verweisen hierüber, so wie über das Zeugniss des Täufers bei Johannes wieder auf Baur [1]), ebenso auch hinsichtlich der Vereinbarkeit der synoptischen und johanneïschen Erzählung von dem Bekanntwerden der Jünger mit Jesus [2]) und des Wunders zu Kana [3]). Hr. E. will in Betreff des ersteren Punktes namentlich darauf Gewicht legen, dass Joh. 1, 40 gesagt ist: *ἐμειναν τ. ἡμεραν ἐκεινην*, indem

1) Th. Jahrbb. III, 1, 25—37, vgl. auch Schwegler, Montanism. S. 207.

2) a. a. O. S. 29. 39 f.

3) S. 43 — 52.

darin von selbst liege, dass die Bekanntschaft zunächst noch zu keinem bleibenden Verhältnisse geführt habe; jene Worte dienen aber nur zur Veranschaulichung und hängen mit dem stufenartig angelegten Plan des ganzen Kapitels zusammen. Dagegen ist es nichts als eine reine Willkührlichkeit, annehmen zu wollen, dass in Kap. 2 bei dem Wunder zu Kana nur die beiden zuletzt Genannten, Philippus und Nathanael, zugegen gewesen seien, während doch nach dem Eindrucke der ganzen Darstellung in Kap. 1 und nach der allgemeinen Bezeichnung *οἱ μαθηται αὐτου* c. 2, 2 die sämmtlichen in Kap. 1 aufgezählten Jünger zu verstehen sind, und der Evangelist nach dem sonstigen Charakter seiner Angaben gewiss an nichts weniger gedacht hat als daran, den Philippus und Nathanael als die ersten förmlichen Jünger Jesu hinzustellen. In der Erzählung des Wunders zu Kana selbst hat Hr. E. theils das *τι ἐμοι και σοι* auf eine sehr ungenügende Weise abzuschwächen versucht, theils die in dem *οὐπω ἡκει ἡ ὡρα μου* liegende Schwierigkeit, dass es nämlich mit dem unmittelbar Folgenden gar nicht zusammenstimmt und überhaupt aus den Umständen sich nicht erklären lässt, gar nicht berührt.

Ueber die Tempelreinigung Joh. 2, 13 f. und ihren Zusammenhang mit der ganzen Darstellung des Johannes, so wie über den Ausspruch von dem *ναος* Joh. 2, 19 f. vgl. wieder Theol. Jahrb. III, 1, 57—75. Der letztere Ausspruch wird von Hr. E. mit einer schon bekannten Ineinanderschachtelung des Sinnes so erklärt, dass das *λυειν τ. ναον τουτον* zunächst auf den wirklichen Tempel zu beziehen sein soll, zugleich aber auch auf Jesus selbst, sofern eben der Untergang der Theokratie durch den Tod Jesu herbeigeführt würde. Der Doppelsinn des Ausspruches bleibt aber auch so ein völlig unnatürlicher, und die ganze Erklärung ist nach wie vor nichts als eine anmassende Verbesserung der doch dem Apostel selbst zugeschriebenen Erklärung; denn diese spricht einfach von dem *ναος τ. σωματος* und weiss nichts von jenem künstlichen Doppelsinne, zufolge dessen sich der Ausspruch nur mittelbar auf Jesus selbst bezogen haben könnte. Ueberdiess ist die im ganzen Ausspruche liegende Schwierigkeit, dass er den Juden völlig unverständlich bleiben

musste und nur zu groben Missverständnissen führen konnte, in keiner Weise hinweggeräumt; denn was soll hiegegen die »in den Worten liegende Strafrede« helfen, oder die Anregung zum »Denken«, oder wie konnte ein solcher nur für das christliche Gemeindebewusstsein verständlicher Ausspruch später den Juden gegenüber »zum wichtigen Zeugnisse für ihn« werden? — Ueber das Gespräch mit Nikodemus und der Samariterin vgl. a. a. O. S. 76—81. Die in c. 3, 4 liegende Schwierigkeit hat Hr. E. auf eine höchst unglückliche Weise zu lösen versucht. Nach ihm »weiss Nikodemus wohl, mit dem Neugeborenwerden sei etwas gemeint, er weiss aber nicht was. In solchen Fällen pflegt man unwillkührlich so zu reden, als nehme man den nächsten wörtlichen Sinn an, um zu zeigen, dass dieser nicht passe und so den Andern indirekt zu einer Erklärung des tieferen Sinnes zu veranlassen.« Ei! woher weiss denn Hr. E., dass man so »zu reden pflegt«? Jeder Vernünftige fragt vielmehr geradezu, wie er sich denn das näher zu erklären habe? Und wie passt denn zu dieser Erklärung V. 4? Nach diesem weiss ja Nikodemus nicht einmal den allgemeinen Begriff zu fassen, um den es sich hier handelt, obgleich ganz deutlich von einem *γεννηθηναι ἀνωθεν* die Rede ist und er als *ἀρχων* nur um so mehr diess Bild hätte verstehen müssen! Ja es ist gar nicht einmal angedeutet, dass Nikodemus auch nur an die Möglichkeit einer andern Auffassung denke; er fragt vielmehr ganz positiv, *πως δυναται* etc. — Die Schwierigkeit hinsichtlich der Wirksamkeit Jesu unter den Samaritern, dass nämlich dieselbe mit seinem nationalen Bewusstsein, wie es uns die Synoptiker schildern, und mit dem, was Lukas von den Samaritern erzählt, in direktem Widerspruche steht, ist ganz übergangen. — Die Identität des *βασιλικος* Joh. 4, 46 f. mit dem Centurio der Synoptiker wird natürlich von Hr. E. weit weggeworfen, da für ihn die Frage nicht vorhanden ist, wie sich von der geistigen Tendenz des vierten Evangeliums aus die Sache in dieser Weise gestalten mochte; wir verweisen auch hier auf Baur (S. 82—90 und 401—404).

Bei der Erzählung von den Gadarener Besessenen wird S. 390. 391 auf den Straussischen Einwurf, wie es denn denkbar

sei, dass die Dämonen ihre neuen Wohnsitze sogleich wieder zerstörten, geantwortet: »lieber Hr. Strauss, es ist sehr unvernünftig, wenn Tausende unserer Zeitgenossen durch Unmässigkeit, Trunk u. s. w. sich die Zeit des Genusses verkürzen und dem freudelosen Abgrunde entgegenrennen u. s. w.« Wir fragen darauf nur: worin soll 1) die böse Lust bestehen, die hier die Dämonen unaufhaltsam dem Abgrunde zutreibt? 2) wie lässt sich das Rennen in einen vor dem leiblichen Auge offen daliegenden Abgrund mit dem Rennen in den geistigen Abgrund vergleichen, das ja gar nicht ein plötzliches, mit einem Male geschehendes ist, und gegen das sich das geistige Auge auf jede Art verblendet, während das leibliche Auge gegen einen vor ihm liegenden physischen Abgrund sich nicht verblenden kann? Die Sinnlosigkeit der Vergleichung liegt am Tage. Wenn Hr. E. ferner von dem göttlichen Rechte Jesu spricht, das er über alle Sünder hatte, um hiemit den Einwurf wegen der zu Grunde gegangenen Schweine zurückzuweisen, so lässt sich der Folgerung nicht entgehen, dass wir diess göttliche Recht als ein allgemeines, überall gültiges und uns somit Jesus über die für Menschen gültigen Gesetze und Rechte hinausgehoben denken müssten, was mit einer geschichtlichen Ansicht von der Person Jesu völlig unvereinbar ist. Der Gedanke an eine Bestrafung der (nur zu Juden gestempelten) Besitzer wegen Betriebs der Schweinezucht ist hier, wo das Ganze in einer heidnischen Gegend vorfällt, ebenso unnatürlich als lächerlich, und Hr. E. hätte desshalb gar keinen Grund gehabt, sich über die Kritik lustig zu machen, weil sie als Advokat der Schweine auftrete. Die Exposition über das Besessensein, die Hr. Ebr. bei dieser Gelegenheit zum Besten giebt, wollen wir andern gleich ihm wohlgesinnten Denkern zur Beurtheilung überlassen. Aber Eines können wir nicht übergehen, nämlich die merkwürdige Art, wie Hr. E. in Erklärung der Zweizahl der Besessenen bei Matthäus mit seinem Antipoden B. Bauer zusammenstimmt. Sie soll nämlich aus einer Kombinirung mit dem Mark. 1, 23 f. Erzählten entstanden sein, wie sich auch sonst noch Fälle dieser Art bei Matthäus finden sollen. Also nachdem vorher auf die gewaltsamste, unnatürlichste Weise jeder, auch der unbedeutendste

akoluthistische Widerspruch zwischen den Evangelisten hinweggeräumt wurde, wird plötzlich über Zeit, Ort und Umstände hinweggesehen! Natürlich, nur damit kein wirklicher Widerspruch in den Berichten Statt finde! Dass aber dieser Widerspruch demungeachtet bleibt, und dass ein noch viel grösserer mit Hr. E's eigener Grundanschauung von der synoptischen Geschichtserzählung entsteht, das macht nichts zur Sache! Und bei einem solchen Stande der Dinge wird uns S. 168 zugemuthet, »in dieser Natur der Evangelien, in der Möglichkeit der Herstellung einer so vollständigen Akoluthie den Finger Gottes zu erkennen.« Nein! eher alles Andere, als dass wir einem solchen Verfahren nicht den verdienten Namen geben sollten, den einer widerlich vor sich selbst heuchelnden, von aller gesunden Vernunft verlassenen Harmonistik!

Die Art, wie Hr. E. die Anfrage des Täufers an Jesus Matth. 11, 2 f. begründen will, zeigt nur, wie völlig unmöglich es ist, dieselbe mit der bei Johannes erzählten Ansicht des Täufers von Jesus in Einklang zu bringen. Dass die »Art des Wirkens Jesu, der Mangel an strenger Busspredigt, wodurch Bekehrte und Unbekehrte alttestamentlich-methodistisch geschieden würden«, das »innerlich und formlos Wirkende seines Evangeliums« die Ungeduld des Täufers erregt haben soll und ihm um so unbegreiflicher habe erscheinen müssen, je gewisser er von der Messianität Jesu überzeugt war, das kann uns doch fürwahr in keiner Weise erklären, wie der Täufer gegenüber von dem, vor welchem er sich schlechthin in Demuth hätte beugen müssen, dessen göttliche Natur ihm sogar nicht unbekannt war (Joh. 1, 15. 30), eine solche Erinnerung sich hätte erlauben können. Diese Erklärung ist aber auch darum ganz nichtig, weil ja die Thätigkeit Jesu auch die Busspredigt, den strengsten und strafendsten Ernst und die entschiedene Forderung, Alles um seinetwillen dahinten zu lassen, in sich schloss. Ohnediess macht V. 6 durchaus nicht die Annahme nöthig, als enthalte die Anfrage des Täufers einen Vorwurf oder sonst etwas dieser Art, er erklärt sich vielmehr auf das Beste schon aus der allgemeinen Thatsache, dass das Auftreten Jesu bei dem grösseren Theile seiner Zeitgenossen Anstoss erregte und erregen musste.

Bei der Erzählung vom Wandeln Jesu auf dem See sucht Hr. E. den Widerspruch hinwegzubringen, dass nach Johannes die Jünger Jesus blos in das Schiff aufnehmen wollen, ohne dass es wirklich noch dazu gekommen wäre. Allein wenn man auch zugiebt, dass das *ἤθελον* (Joh. 5, 21) im Gegensatze zu dem vorhergegangenen *φοβεισθαι* stehe, wer in aller Welt wird denn, wenn er doch sagen will, die Jünger haben Jesus wirklich in das Schiff aufgenommen, sich so ausdrücken: *ἤθελον οὖν λαβειν,* zumal wenn es dann unmittelbar darauf noch weiter heisst: *και εὐθεως ἐγενετο τ. πλοιον ἐπι τ. γης?* Da ist doch gewiss keine andere Erklärung möglich, als die, dass es nicht zu einer wirklichen Aufnahme in das Schiff gekommen sei! Auch erhellt, dass wenn die Jünger Jesus wirklich noch aufnehmen wollten, das gleich darauf folgende Anlanden für sie ganz unerwartet war, und dass, wenn der Evangelist es der Mühe werth findet, diess zu erzählen (zumal der vierte Evangelist!) er auch hierin noch etwas Wunderbares berichten will. Wir sind nun zwar bei dem voraussetzungslosen Standpunkte des Hrn. E. weit entfernt, hieraus einen Beweis gegen die Geschichtlichkeit der Erzählung entnehmen zu wollen, wohl aber mussten wir auch hier die Nichtigkeit dessen zeigen, was Hr. E. mit so vornehmem Tone gegen die Kritik vorbringt. — Ein Gleiches gilt von der Art, wie Hr. E. die Einwürfe gegen die Rede nach der wunderbaren Speisung (bei Joh.) zurückweisen will [1]). Auf den Gedanken an das Manna soll das Volk 6, 31 dadurch gekommen sein, dass Jesus selbst in V. 27 von einer himmlischen Speisung gesprochen habe; allein in V. 28 versteht ja das Volk diese Worte ganz richtig von dem *ἐργαζεσθαι τ. ἐργα τ. θεου;* wie soll es also auf einmal wieder zu diesem stumpfen, sinnlichen Missverständniss kommen? Oder soll es nun kein Missverständniss sein, wie soll dann das Volk, da Jesus so eben ein an die Speisung mit dem Manna erinnerndes Wunder verrichtet hat, nun gleich darauf noch an ein zweites, diesem Manna entsprechendes Wunder denken? War ja doch

---

1) Ueber das Speisungswunder selbst (nach Joh.) vgl. Jahrb. III, 3, 411—417; über die Reden in c. 6 vgl. 1, S. 97—101.

schon das erste Wunder genug, um in dem Volke den Vorsatz hervorzurufen, Jesus zum *βασιλευς* zu machen! Aber auch das bleibt unklar, wie dieser letztere Gedanke nun auf einmal ganz verschwinden konnte, während doch selbst die unbegreifliche Art, wie Jesus über den See kam, noch hätte dazu beitragen müssen den Eindruck des Wunderbaren zu erhöhen, und so bestätigt es sich denn vollkommen, dass die Erinnerung an das Manna dem Volke nur vom Evangelisten in den Mund gegeben ist, um die darauf folgende Rede daran zu knüpfen, gerade so wie dasselbe c. 4, 20 bei der Samariterin der Fall ist. Sehr schön und erbaulich klingt ferner, was Hr. E. zur Rechtfertigung der nachfolgenden Rede, wegen ihrer Unverständlichkeit für die Juden, beibringt. Das »Dunkle an den Reden war nämlich völlig geeignet, zur Scheidung und Entscheidung zu dienen: wer Christi Wesen in Wahrheit liebte und an das, was er verstanden, sich in Demuth hielt, und wer von Gesinnung und Herz Christo fremd war und desshalb Anstoss nahm. Ja es war nöthig, dass Jesus, nachdem er lange in jener dem Täufer anstössigen allgemeinen Weise gesammelt hatte, nun sichtete.« Je schöner aber die Sache klingt, desto hohler und nichtssagender erweist sie sich bei nur einigem Nachdenken. Um zu scheiden und zu sichten brauchte Jesus wahrlich nicht in einer für die Juden unverständlichen Weise zu reden; das wahrhaft Scheidende und Sichtende war der sittliche, zur Busse mahnende und strafende Ernst des göttlichen Reiches, das er verkündigte, und nur d i e s e scheidende und sichtende Kraft ist es, die wir sonst bei ihm finden, während eine Redeweise, wie die in K. 6, nur diejenigen hätte zurückschrecken und irre machen können, die im Glauben noch schwach waren. Wie überdiess Hr. E. wissen will, dass Jesus eine Zeit lang sich begnügt habe, in jener »allgemeinen Weise zu sammeln« (ein wirklich höchst »allgemeines« Gerede!) ist schwer begreiflich; die evangelische Geschichte sagt uns nichts davon; sie lehrt uns vielmehr, dass überall Beides, das Sammeln und das Sichten, verbunden war; eine solche Anschauung von dem Verfahren Jesu dagegen, wie die des Hrn. E., wäre am allerwenigsten geeignet, uns ein Bild göttlicher Kraft und Weisheit zu geben. Und nun endlich noch

jene Berufung auf die »Demuth« — welch ein verkehrtes theologisches Phrasenthum! Besteht denn die wahre Demuth in der Hinnahme eines Unverstandenen oder nicht vielmehr in der Hingabe an ein innerlich als göttlich Erkanntes? — Doch eben auf den sonstigen göttlichen Eindruck der Person Jesu soll jene demüthige Hinnahme eines scheinbar Unverständlichen sich stützen. Als ob es der wahren göttlichen Macht würdig und überhaupt für sie nöthig wäre, auf solche Weise erst noch Demuth hervorzurufen! Indessen liegt bei jener Phrase allerdings etwas Allgemeineres, Tieferes zu Grunde; es ist jene durchgreifende Verwechselung der Hingabe an ein Ueberveruünftiges, Objektives mit der wirklichen Hingabe an ein Höheres, dessenungeachtet aber doch ganz Vernünftiges. Wenn aber von theologischer Seite Beides so zusammengeworfen wird, wie kann man sich wundern, dass das Gleiche auch von entgegengesetzter, spekulativer Seite stattfindet und dass dann hier ebendarum Beides zugleich negirt wird?

Das Auffallende in der Bezeichnung des Kaiphas als *ἀρχιερευς τ. ἐνιαυτου τουτου* sucht Hr. E. durch ein selbstgemachtes Beispiel hinwegzuräumen, indem ja auch ein Geschichtschreiber etwa sagen könne: »in jenem Jahre, als Paschalis II. das Wormser Konkordat abschloss, regierte in England Heinrich I.« Allein Niemand wird sich wirklich so ausdrücken; man würde vielmehr sagen »damals«. Wenn nun überdiess jener Zusatz mehrmals wiederkehrt, dann ist doch die Sache wahrlich auffallend genug. — Was noch die Leidensgeschichte betrifft, so vgl. über das Benehmen des Pilatus nach der johanneïschen Darstellung Baur a. a. O. S. 155—164, über das Herausfliessen von Wasser und Blut, in Betreff dessen Hr. E. natürlich mit medicinischen Erörterungen gehörig sich abquält, vgl. S. 164 bis 168 und endlich über den Anhang Joh. 21. S. 188 f. — Diess zur Probe, um Hrn. E. auch an untergeordneteren Punkten zu zeigen, was von den Ansprüchen zu halten sei, mit denen seine Antikritik (denn als solche lässt sich sein ganzes Werk füglich bezeichnen) auftreten will. Dass er in Einzelnem Richtiges vorgebracht hat, das wollen wir ihm gerne zugeben, wie es z. B. gewiss falsch ist, aus dem Benehmen Jesu gegenüber

von der Kananiterin auf einen beschränkt jüdischen Standpunkt zu schliessen. Allein dass Jesus die Kananiterin habe auf die Probe stellen wollen, das ist nicht einmal bei dem doch späteren Markus angedeutet, obgleich dieser bereits das Ganze gemildert und den allgemeinen Ausspruch Matth. 15, 24 weggelassen hat; das Fehlen der Erzählung bei dem paulinisirenden Lukas aber dient nur zur Bestätigung der ganz objektiven Auffassung. Matthäus hat aber in dem Vorfalle nur einen Ausdruck des ganz natürlichen Nationalbewusstseins Jesu gesehen, der sich zunächst nur zu den Juden gesandt wusste, und diess stimmt mit dem Verbote Matth. 10, 5 vollkommen überein, während die gewöhnliche supranaturalistische Ansicht solche Aussprüche abschwächen zu müssen meint. Die ganze Erzählung weist nun aber so freilich darauf hin, dass es sich nicht um einen blossen Willensakt, sondern ein wirkliches Zuhilfekommen gehandelt haben muss. Auch z. B. gegen die Straussische Kritik der Aussprüche Jesu über seinen Tod und seine Auferstehung geben wir Hrn. E. Recht, allein ohne desshalb, wie er thut, auf das dogmatische Gebiet hinüberzuflüchten und damit von vorn herein jede geschichtliche Erörterung und jede nähere Prüfung jener Aussprüche abzuschneiden. In den meisten Fällen übrigens, wo Hr. E. nicht entschieden Unrecht hat, z. B. auch B. Bauer gegenüber, macht seine Antikritik nur den Eindruck eines unerfreulichen Gezänkes, bei dem es doch nie zu einem rechten Resultate kommen kann, sondern die letzte Entscheidung über das Für oder Wider immer aus dem sonstigen Gesammtresultate sich ergeben muss. In keiner Weise aber ist der maasslose Ton gerechtfertigt, der nicht blos an einzelnen Stellen zum Ausbruche kommt [1]), sondern das Ganze fortwährend mit galliger Bitterkeit durchzieht.

---

1) Zur Probe von dem wissenschaftlichen Tone des Hrn. E. mögen hier einige Stellen hergesetzt werden; uns mit denselben näher zu befassen, konnten wir uns nicht überwinden; S. 55 ist von den »Leutchen« die Rede, »die jetzt das Straussische Buch in Tabagieen mit Wonne lesen«! S. 515 wird aus Anlass der Strafrede Jesu bei einem Pharisäermahl (wobei übrigens die eigentliche Schwierigkeit von Hrn. E. völlig umgangen wird) bemerkt:

Wir gehen nun über zu den bedeutenderen Punkten, der Auferweckung des Lazarus, den Reden von der Parusie und der Differenz über das letzte Mahl Jesu. Hinsichtlich der ersteren

---

»lieber Hr. Strauss, es giebt eine göttliche Grobheit, die überall an ihrer Stelle ist. — — Lieber Hr. Strauss, wenn Jesus heutiges Tages bei Ihnen zu Tische wäre, ich garantire Ihnen: er würde ebenso grob sein«. S. 545 aus Anlass des Glanzes bei der Verklärung: »aber wenn Hr. Strauss, zu einem Buchhändler eingeladen, seine seidene Weste anzieht, kann man ihn ebenso fragen, ob neben der geistigen Herrlichkeit seines Scharfsinns noch diese physische Verherrlichung nöthig, oder ob sie fast kindisch sei« u. s. w. S. 588 wird der »Hr. Doktor« (sonst auch »der Mann in Stuttgardt« genannt u. s. w.) aufgefordert: »das Schlafkäppchen zuvor herunterzuziehen, ehe er Bücher schreibt«. S. 706: »können wir abnehmen, wie Strauss sich bei dem Leichenbegängniss einer ihm nahe stehenden Person benehmen würde. Er würde vor Allem fragen, wie viel man (Blumen) haben müsse, dass es genug sei; schickte etwa ein Anderer, so wäre er froh, seine Silberlinge behalten zu dürfen« u. s. w. S. 728: »Ueber den verklärten Leib Christi hat Strauss einen wahrhaft eckelerregenden Paragraphen geschrieben«; natürlich wird er aber mit keinem Worte widerlegt! — Von »malitiösester Frivolität«, von »Weisheit des Satans«, von »Hohn und Lästerung«, von »aller sittlichen Schande«, von »Christum offen in's Angesicht speien« u. s. w. ist natürlich in reichem Maasse die Rede, z. B. S. 13 f. 362. 585. 589., besonders aber S. 749 f. S. 754. 764. Und auf ein Werk, das so das Zeichen seines Ursprungs an der Stirne trägt, entblödet man sich nicht, einiges Gewicht zu legen! — Besonders stark wird Strauss S. 585 f. wegen seiner »Eselswitze« angegriffen; Hr. E. hat aber durch sein selbstgemachtes, abgeschmacktes Beispiel: »er springt von den Pferden« (von einem Solchen gesagt, der noch ein Pferd nebenherführte!) das *ἐπανω αὐτων* Matth. 7, 21 um nichts besser gemacht. Diess abgesehen davon, dass ausser Strauss auch noch von Anderen, wie z. B. de Wette, die Sache anerkannt wird. — Wenn B. Bauer mit Beziehung auf seine Aeusserung »der Theologie die Lumpen zerreissen zu wollen« ein zweites »Dortchen Lakenreisser« genannt wird, so kann man diess noch als eine wohlverdiente Replik betrachten, allein wenn die Schwierigkeit in Joh. 1, dass der Täufer und Jesus bei aller Annäherung doch nie wirklich zusammentreffen, ein »Räthsel«, das selbst Lücke lieber ungelöst stehen lassen als falsch erklären will,

können wir zwar, was die Sache betrifft, einfach auf das von Baur Gesagte [1]) verweisen; indessen beleuchten wir doch noch in Kürze das von Hrn. E. Vorgebrachte. Ausser dem schon oben gewürdigten allgemeinen Gegengrund in Betreff des Wunders meint Hr. E. noch: jene »Specialität«, dass nämlich in Folge der Auferweckung des Lazarus der Mordplan des Synedriums zu seiner Reife kam, sei »im Plane des Matthäus, Jesus als den verheissenen Davidssohn darzustellen, nicht gelegen«! Also jetzt sinkt das Wunder plötzlich mit seinen Folgen zu einer unbedeutenden »Specialität« herab! und diess wird uns gesagt im Angesichte des vierten Evangeliums, dessen ganze Darstellung eben darin seine Spitze hat, dass dieser letzte, herrlichste Erweis der Wundermacht Jesu den letzten Anlass zu seinem Tode giebt, und dass also eben in seiner tiefsten Erniedrigung seine *δοξα* am hellsten strahlt, und der Unglaube der Juden in seiner ganzen Verkehrtheit sich erweist! Ja, alles dessen ungeachtet, obgleich Joh. 12, 9. 12 f. das allgemeine Aufsehen, das die Erweckung des Lazarus erregt, mit dem feierlichen Einzuge Jesu in offenbare Verbindung gebracht wird, und obgleich die Synoptiker diesen Einzug selbst genau erzählen, dennoch sollen sie keinen Anlass gehabt haben, das Wunder des Lazarus zu berichten! Und welches leere Gerede von dem »Plane des Matthäus«! Welche Bedeutung soll denn dann eine solche »Specialität« haben, wie z. B. die von der Hinrichtung des Täufers c. 14, 3 f.! »In dem Plane des Lukas«, heisst es weiter, »der in den letzten Kapiteln vor der Leidensgeschichte eine Sammlung von Reden gab, fügte sie sich ebenfalls auf keine natürliche Weise ein. Warum Markus sie nicht hätte berichten sollen, lässt sich nicht sagen, ebensowenig, warum er sie nothwendig berichten musste«. Diess also die Gründe, welche in jetziger Zeit bei einer so wichtigen Frage Hr. E. vorzubringen

damit abgemacht sein soll, dass ein einzelner, zwar nicht genügender, aber doch auf die wirkliche Schwierigkeit hinweisender Einwurf B. Bauer's mit der kurzen Antwort abgefertigt wird: »das ist Bubengeschwätz!«, welchen Namen verdient dann wohl eine solche Apologetik selbst?

1) a. a. O. 1, S. 128 f. 3, S. 408—411.

weiss! Man müsste über solche nichtssagende Plattheiten erstaunen, wenn nicht jeder Unbefangene längst hätte erkennen müssen, dass überhaupt gar kein triftiger Grund sich vorbringen lässt, wesshalb die Synoptiker von dem ganzen Wunder kein Wort berichten. Markus namentlich, der so das Wunderbare liebt, dass er 9, 15. 10, 32 sogar den unmittelbaren Eindruck der Person Jesu als etwas Wunderbares hervorhebt, würde ohne Zweifel das Wunder für nicht erwähnenswerth gehalten haben; Lukas, der uns von Martha und Maria erzählt, hatte wiederum keinen Anlass! Wenn Hr. E. endlich meint, nach Matth. 11, 5 scheinen noch andere Todtenerweckungen als die von ihm erzählte geschehen zu sein, so liegt doch vielmehr der natürliche Schluss sehr nahe, dass eben weil nicht viele Todtenerweckungen erzählt sind, in jener Stelle collective (rhetorisch) gesprochen sei. Hinsichtlich des Klimax in den drei Todtenerweckungen, den Strauss ganz richtig hervorgehoben hat, wird (S. 439) die geistreiche Antwort gegeben: »allerdings hätte, um diesen Klimax zu vermeiden, Jesus bei Jairi Tochter noch einige Stunden warten sollen, bis sie auch auf der Bahre lag (wie der Jüngling von Nain); überhaupt konnte er nicht genug auf die Kritiker des 19ten Jahrhunderts Rücksicht nehmen«. Diess als ein Muster von Ebrard'scher Persiflage; die Kritik findet aber in jenem Klimax nur ein untergeordnetes, bestätigendes Moment für das, was ihr aus anderen entscheidenden Gründen feststeht.

(Schluss folgt.)

III.

Kürzere Anzeigen. Miscellen.

A. Anzeigen.

Uebersetzung und Auslegung der Psalmen für Geistliche und Laien der christlichen Kirche von Dr. A. Tholuck. Halle 1843. LXXX u. 574 S. 5 fl. 24 kr.

Seit einigen 20 Jahren hat der Hr. Verf., wie er im Vorworte bemerkt, öfters Vorlesungen über die Psalmen gehalten und suchte insbesondere den religiösen Gehalt dieser Lieder hervorzuheben, vermisste dabei aber einen Kommentar, der diesem Bedürfnisse der Gegenwart ebenso, wie einst der calvinische entspräche. Diesem Zwecke gemäss sollten die gelehrten und sprachlichen Forschungen nur so weit es das Verständniss nöthig machte, den Resultaten nach aufgenommen oder in einzelnen Anmerkungen angedeutet werden. So hofft der Verf., dass seine Bearbeitung auch neben der in ähnlichem Sinn und Geist unternommenen von Hengstenberg nicht überflüssig sein werde.

In kritischer Hinsicht gesteht Hr. Tholuck, dass er mit wenigen Ausnahmen die Zuverlässigkeit der Ueberschriften vorausgesetzt habe. Indess spricht er sich näher folgendermassen darüber aus: »Ich erkläre nun von vorn herein, dass ich fern davon bin, aus dieser Annahme einen Glaubensartikel zu machen oder ihm ein besonderes religiöses Interesse beizulegen. Der unbefangene Theologe wird auch nicht in Abrede stellen, dass sich bei einigen Psalmen nicht unbegründete Zweifel an der Richtigkeit der Ueberschriften erheben lassen. (Vom Ref. unterstrichen.) Aber mit gleicher Entschiedenheit muss ich bekennen, dass mir die Art, wie man in neuerer Zeit mit diesen Ueberschriften umgegangen ist, als der äusserste Grad kritischer Willkür erscheint. Anstatt die durch gewichtige Gründe gestützten geschichtlichen Ueberlieferungen, wo es etwa nöthig befunden wird, zu sichten, schiebt man sie von vorn herein bei Seite, um die Eingebungen der schrankenlosesten Subjektivität an die Stelle zu setzen. Und wie kann diese Kritik auf Zutrauen Anspruch machen, deren Urtheile unter einander in so grellem Kontrast stehen«? Als Beleg hiefür führt Hr. Th. einige abweichende Ansichten über das

Zeitalter und die Verff. der Psalmen an. So halten z. B. Köster und Maurer Ps. 51 für ächt davidisch; v. 20—21 sollen später hinzugefügt sein, während Ewald das Lied nach v. 20 in die Zeit kurz nach der Zerstörung des Tempels setzt. Nach Hitzig gehört Ps. 2 in die makkabäische Zeit, nach Maurer stammt er aus der Zeit Hiskia's, nach Ewald soll ihn Salomo verfasst haben.

Zunächst nur ein Wort über die obige Expectoration. Findet Hr. Th. die freie Kritik überhaupt verdächtig, weil sie so verschiedenen Auffassungen Raum giebt, so sollte er doch die einfache Konsequenz sehen, dass dieselbe Verdächtigung alsdann auch andere Gebiete des Lebens und der Wissenschaft, das Christenthum nicht ausgenommen, treffen müsste. Konnte das christliche Princip so entgegengesetzte Konfessionen und grell kontrastirende Richtungen, wie die Gegenwart sie darstellt, aus sich erzeugen, so muss Hr. Th. konsequenter Weise das Wesen des Christenthums ebenfalls verwerfen und verdächtig finden. Wir unsererseits sehen hierin nur, dass wir noch in lebendiger Entwicklung begriffen und noch nicht erstarrt sind. Ebenso verhält es sich mit der Kritik. Sie ist lange noch nicht abgeschlossen und vollendet. Einig ist man im Allgemeinen weit mehr in der Negation des irrig Angenommenen, als in der Feststellung des positiv Richtigen, das überall nicht so schnell gefunden wird. Man ist einig, und selbst Hr. Tholuck ist damit einverstanden, dass die Ueberschriften der Psalmen im Einzelnen entschieden unrichtig sind. Der gesunde Menschenverstand hat daraus die einfache Folgerung gezogen: sind die Ueberschriften im Einzelnen falsch, konnten namentlich dem David Lieder zugeschrieben werden, die sich augenscheinlich auf die Zerstörung des Tempels und auf das Exil beziehen, so wird dadurch die Aechtheit aller sehr problematisch und es müssen die stärksten, positiven Beweise im Liede selbst vorliegen, wenn wir einer Aufschrift noch Glauben beimessen sollen.

Der Hr. Verf. meint, der Ausleger müsse diese Ueberschriften wenigstens so ansehen, wie der neutestamentliche Exeget den Lachmann'schen, diplomatisch konstituirten Text, von welchem er nur nach ganz unzweideutigen äussern oder innern Gründen abweichen dürfe. Es läuft also doch darauf hinaus, dass man unabhängig von den Ueberschriften den Inhalt der Lieder selbst untersuchen und sehen muss, ob dieser zu der Aufschrift passt. Diess ist der Hauptsatz der freieren Kritik der Psalmen, den Hr. Th. in seiner Schärfe und Folgerichtigkeit einzugestehen und durchzuführen, nur nicht den Muth hat, so sehr er selbst auch von dem Principe dieser Kritik sich hat fassen und fangen lassen. Mit solcher Halbheit aber, die den Schein

der Orthodoxie wahren will, wird nichts mehr gewonnen. Die Orthodoxie hat schon so viel frische Lebensluft einathmen müssen, dass sie längst von ihrem alten, sowohl kritischen als dogmatischen Standpunkte verdrängt ist, und schon viel zu viel zugegeben hat, um sich irgend noch mit ernster, ehrlicher Miene behaupten zu können. So ist es gekommen, dass die freie Wissenschaft der Gegenwart sich von der sogenannten aufgeklärten oder »unbefangenen« Orthodoxie hauptsächlich nur dadurch noch unterscheidet, dass sie die Inkonsequenzen dieser »unbefangenen Theologen« meidet Giebt Hr. Th. auch nur bei Einem Psalm die Unrichtigkeit der Ueberschrift zu, wie er es ja zur Ehre seiner geistigen Freiheit mehrfach thut, so hat er damit dem Zweifel an der Aechtheit aller Thor und Thür geöffnet und er sollte die Männer, die in seiner Weise nur etwas weiter gehn und schärfer sehn, nicht so verunglimpfen und diess um so weniger, da die Sache der Religion durch derartige Kritik weder gestürzt, noch gestützt werden kann. — Etwas seltsam nimmt sich auch das Geständniss aus, dass doch einmal der Versuch habe gemacht werden müssen, die Richtigkeit der Ueberschriften zu rechtfertigen, als ob diese Versuche nicht schon früher Jahrhunderte lang wären angestellt worden, und als ob unsere Zeit nicht ebenfalls noch geistreiche Köpfe genug aufzuweisen hätte, die zu solchen Unternehmungen sich innerlich berufen und befähigt fühlen!

In der allgemeinen Einleitung wird gehandelt, 1) vom Gebrauch der Psalmen in der christlichen Kirche. 2) Ueber Form, Eintheilung, Zweck und Gebrauch des Psalters in der alttestamentlichen Zeit. 3) Verfasser der Psalmen. 4) Glaubens- und Sittenlehre der Psalmen.

Warum zunächst Nro. 1 vor Nro. 2 steht und überhaupt eine besondere Abtheilung bildet, ist gar nicht abzusehen. Doch über dergleichen will ich mit dem Hrn. Verf. nicht rechten.

Was sodann die Form dieser Gedichte betrifft, so theilt der Herr Verf. die Poesie des A. T. überhaupt in 2 Klassen, in lyrische Gesänge, zur eigenen Befriedigung dem Herzen des Dichters entquollen und in Lehrgedichte, im Hinblick auf andere, daher auch unter Mitwirkung der Ueberlegung abgefasst. Allein diese Eintheilung und Unterscheidung ist doch keineswegs genau und stichhaltig. Man fragt billig, ob denn die eigentlichen Lehrgedichte nicht ebenfalls noch lyrisch sind, und ob die Verff. der rein lyrischen Gesänge nicht ebenso wohl sich haben besinnen und überlegen müssen, und sicher weit mehr, als mancher Lehrdichter? Einen didaktischen Predigerton kann jeder leicht anstimmen, der sonst ein poetisches Ganze zu zeugen unfähig ist. Ausserdem erkennt man gerade in den rein lyrischen Ergüssen oft eine

hohe Kunst und ein sehr bewusstes Dichten. Also lieber gar nicht eingetheilt und konstruirt, als so vag und grundlos.

In Beziehung auf die Verff. meint Hr. Th., dass die Ueberschriften nicht von den Sammlern, sondern von den ersten Aufschreibern dieser Lieder, oder auch von den Verff. selbst herrührten. Allein es fehlt viel, dass der letzte Satz erwiesen wäre. Die Unterscheidung zwischen Sammlern und Aufschreibern aber ist an sich schon nichtig und bei den Psalmen ohne alle nachweisbare Grundlage. Gewiss wurden die meisten dieser Lieder, nachdem sie sich lange Zeit mündlich erhalten und im Gedächtnisse fortgepflanzt hatten, zunächst zum Behuf einer Sammlung schriftlich aufgezeichnet und so erwuchs endlich die ganze Anthologie aus mehren kleineren Zusammenstellungen. Es lässt sich hierüber nicht viel Gewisses angeben; nur das scheint sicher, dass die meisten Beischriften in den Psalmen einer nachexilischen Zeit angehören.

Zu modern und historisch nicht zu begründen ist auch die Annahme, dass die vornehmen Israeliten endlich auch weltliche Lieder nach den Weisen der berühmten Davidischen gedichtet haben sollen. Bei Amos ist von einer solchen Umdeutung keine Silbe zu lesen. Es heisst einfach, dass die Zecher versuchen zu spielen und Melodien zu machen, wie David. Schwerlich aber konnten ihnen Busspsalmen oder überhaupt nur religiöse Gesänge dazu als Muster dienen. Wir sehen im Gegentheile aus diesem ältesten Zeugnisse über David als den grossen Dichter, dass seine Muse nicht vorherrschend oder gar ausschliesslich religiös gewesen sein muss, eine Annahme, die sowohl durch die Geschichte seines Lebens in der herrlichen, treuen Darstellung der Bücher Samuels, als namentlich auch durch die unzweifelhaft ächte Elegie auf Saul und Jonathan so wie auf Abner bestätigt wird.

Die Unsicherheit und Unzuverlässigkeit des Verf. in allen kritischen und historischen Kombinationen zeigt sich besonders auch in der vierten Abtheilung, wo gar zu viel auf Kosten der geschichtlichen Wahrheit unter- und eingelegt wird. Nur ein paar Beispiele. Als Beweis für die Herzensdemuth Davids benutzt der Verf. S. XLII die Stelle 2 Sam. 6, 20 ff., wo sein Weib Michal ihm Vorwürfe macht, dass er in Gegenwart der Mägde nakt vor der Bundeslade hergesprungen und getanzt habe. David erwiedert darauf: »ich will noch geringer geachtet sein, denn so und niedrig sein in meinen Augen«. Die andere Hälfte des Verses lässt Hr. Tholuck aus, hat sie vielleicht gar nicht gelesen, und danach müssen doch die angeführten Worte bedeutend modificirt werden. Es heisst nämlich sogleich: »Aber bei den Mägden, von denen du sprichst, bei ihnen will ich mich verherrlichen.« Worin diese Verherrlichung näher bestanden, deutet v. 23 an: »Michal

nämlich, die Tochter Sauls, hatte kein Kind bis an ihren Tod«. Wo bleibt nun das Argument? Ich mag nicht glauben, dass Hr. Th. noch im Zustande so unbefangener Naivität sich befinden sollte, dass er etwa die obigen Verse im Zusammenhange lesen könnte, ohne den scharfen Spott und die eigentliche Spitze der Antwort zu fühlen und zu finden.

Als ein anderes Beispiel ungehöriger, willkürlicher Auslegungen muss ich mehre Stellen bezeichnen, in denen der Verf. die Vorstellung der persönlichen Unsterblichkeit gefunden haben will. Wenn der Fromme betet: »Das weiss ich, Gott ist mein«! so folgert Hr. Th. daraus, ein solcher könne nicht meinen, dass es mit dem Tode aus sei. Im Gegentheil; wer in Wahrheit sagen kann: Gott ist mein! wer mit seinem ganzen Wesen in Gott lebt und webt, der kann nichts weiter wünschen. Der Augenblick genügt ihm Er ist selig in diesem Bewusstsein, und jeder weitere Wunsch würde uns nur beweisen, dass Gott keineswegs sein Innerstes erfülle. In ähnlicher Weise sind missverstanden Ps. 48, 15. 49, 16 u. s. w. Es kann hier nicht ausgeführt und weiter begründet werden, dass die Idee der persönlichen Unsterblichkeit eine wesentlich christliche ist, und dass sie eine grössere Versenkung des Einzelnen in das eigene Innere und ein anderes sittliches Gemeindebewusstsein voraussetzt, als wie der alttestamentliche Standpunkt es erzeugen konnte. Dass die Juden später eine bestimmtere Vorstellung der Unsterblichkeit von Persien her erhielten, ist nicht zu läugnen; aber es fehlt viel, dass diese Vorstellung je zu einer allgemeinen Glaubenssache erhoben worden wäre. Das A. T. verlangt durchweg eine Versöhnung und Ausgleichung im endlichen Dasein. Es kennt kein seliges Leben in Gott nach dem Tode. Daher jenes dumpfe Grauen vor dem Lebensende, wie es mehre Psalmen so ergreifend aussprechen. Daher endlich in einem der jüngsten Bücher des A. T. jene schneidende Bitterkeit über das eitle, schnellvergängliche Dasein, Kohel. 9, 5: »ein lebender Hund ist besser, als ein todter Löwe; denn die Lebenden wissen doch, dass sie sterben müssen, (sie wissen doch wenigstens etwas gewiss,) aber die Todten wissen ganz und gar nichts, und haben weiter keinen Lohn, weil ihr Andenken vergessen ist; sowohl ihre Liebe, als ihr Hass, als auch ihr Eifer ist längst dahin« u. s. w.

Schliesslich noch einen Blick auf das grammatische Element des Buchs! Im Allgemeinen muss ich hierüber bemerken, dass sprachliche Ungenauigkeiten und wirkliche Unrichtigkeiten von jedem etwas strengern Leser leicht zu entdecken sind, und dass der Verf. auf diesem Gebiete überhaupt mehr wie ein Dilettant erscheint und dadurch z. B. hinter Hengstenberg, der nicht umsonst Ewald's Grammatik studirt hat,

sehr merklich zurücksteht. Nur einige Proben. Ps. 1, 6. wird das כִּי falsch als Ausruf gefasst und durch ja übersetzt, da es vielmehr begründend steht, und sich ganz deutlich auf v. 5 bezieht. Ps. 2, 6: »auf meinem heiligen Berge«, kann nicht auch heissen: über u. s. w. wie die Note angiebt. V. 11: »dient dem Herrn mit Furcht und freut euch mit Zittern«! Die Note bemerkt, oder: erbebt! als ob das einerlei wäre. Es kann schon nach dem Parallelismus nur heissen: bebt mit Zittern, oder in Zittern! Beiläufig ist auch die unedle Uebersetzung v. 9 zu rügen: wie Töpfe sie zerschmeissen. Da Hr. Th. die Uebersetzung Luthers doch den Lesern der Gegenwart näher bringen wollte, so hätte er dergleichen Ausdrücke, die nicht gerade das Beste daran sind, am füglichsten mit andern vertauschen, und hier z. B. in einem so erhabenen Liede ebenso kräftig, aber edler sagen dürfen: zerschmettern, zertrümmern, zerschellen, statt des plumpen: zerschmeissen. Auch sonst ist die Uebersetzung ohne Saft und Kraft, ohne den schöpferischen Hauch wirklicher Poesie, und der herrliche, gerade hier unerreichte Luther erscheint mir in all seinen Mängeln viel köstlicher, als in diesen Verbesserungen.

Ungenau ist z. B. auch Ps. 8. 6 übersetzt:

Du setzest ihn nur wenig unter Gott,
Aber mit Ehre und Schmuck hast du ihn gekrönt.

Hier ist durchaus kein Gegensatz vorhanden; vielmehr entspricht die geringe Erniedrigung des Menschen unter Gott ganz der Hoheit und Herrlichkeit desselben. Was das erste Glied mehr negativ ausdrückt, das sagt das zweite positiv, folglich ist das »aber« ganz unzulässig.

Doch genug davon! Für die Wissenschaft, für ein genaueres Verständniss der Psalmen, wie leicht einzusehen, ist hier wenig zu holen; um einiger guten Gedanken willen aber, die sich hie und da wohl finden, sollte man noch nicht ein dickes Buch schreiben, zumal man auch für erbauliche Zwecke bereits bessere Bearbeitungen hat.

Jacobus Micyllus Argentoratensis, philologus et poeta, Heidelbergae et Rupertinae Universitatis olim decus. Commentatio historico-literaria, quam conscripsit Jo. Fried. Hautz, Lycei Heidelbergensis Professor. Heidelbergae sumptibus J. C. Mohr, Bibliopolae Academici 1842. S. VI. 66. [1])
n. 36 kr.

Die vorliegenden Bogen verdanken ihre Entstehung der lobenswerthen Einrichtung, wonach an den badischen Gelehrtenschulen die Hauptlehrer der Reihe nach vom Oberstudienrath aufgefordert werden, die jährlichen Programme mit einer Abhandlung zu begleiten.

Die hier zu besprechende Abhandlung ist für ein solches Programm schon verhältnissmässig stark Ihres Objektes wegen und weil sie besonders abgedruckt in den Verlag übergegangen ist, verdient sie eine aufmerksamere Beachtung.

Sie enthält in gedrängter Zusammenstellung, was über das Leben und Wirken, so wie über die literarischen Produkte Jacob Micills von Strasburg, der in der Geschichte der humanistischen Studien seine ehrende Stelle sich erworben hat, zusammenzubringen war.

Der Hr. Verf. zählt S. 1 und 2 mit rühmlicher Treue und Genauigkeit seine Quellen auf, ein Verfahren, das bei der furchtbaren Zerstreutheit derselben und bei der wohl absoluten Vollständigkeit der von ihm gebrauchten, mit viel Kostenaufwand gesammelten Hülfsmittel dankbare Anerkennung verdient. Denn kaum dürfte Etwas an dem Aufgezählten fehlen, was noch Ausbeute verspräche; nur hätten auch Micylls Werke selbst, vornehmlich seine Gedichte, die in der Arbeit vielfach gebraucht, und am Schlusse im Register der literarischen Produkte M.'s genannt sind, als hauptsächliche Quelle für die Bearbeitung seines Lebens erwähnt werden müssen.

Die Abhandlung ist in 5 Abschnitte getheilt. Nach einer kurzen historischen Einleitung nro. I. M.'s Leben bis zu seiner ersten Berufung von Heidelberg nach Frankfurt a. M. unter Churfürst Ludwig V. 1528. Hier wird seine Geburt erzählt in Strasburg 1503 den 6. April, seine Jugend, die er im Studium der *humaniora* zu Strasburg, Heidelberg, Erfurt und Wittenberg zubrachte. Richtig ist (S. 7) aus den verwirrten Nachrichten über die Veränderung seines Familiennamens Moltzer

1) Dass hier eine dem nächsten Zweck der Theol. Jahrbb. etwas ferner stehende Abhandlung Aufnahme findet, wird bei dem Interesse, welches alles die Reformationsgeschichte Betreffende für die Theologie hat, keiner Entschuldigung bedürfen.

in den lateinischen, Micyllus, die Ueberlieferung des Joachim Camerarius im Leben Melanchthon's herausgehoben, aber versäumt, dem blossen Citat die Worte selbst beizufügen, während die abweichenden Meinungen fast alle angeführt sind. Es ist nämlich so gut wie gewiss, dass diese Umänderung nirgends anders als zu Erfurt geschah, wo bei einem jener dramatischen Spiele, die damals an den gelehrten Anstalten pflegten aufgeführt zu werden, M. in dem Dialog des Lucian »der Traum oder der Hahn«, die Rolle des Micyllus so vortrefflich spielte, dass ihm davon der Name, der mit der Sitte jener Zeit übereinstimmte, und nicht ohne Aehnlichkeit mit seinem Familiennamen war, verblieb. In Erfurt lernte er Eoban Hess kennen, den er sylv. I, p. 27 lib. III. p. 203 besingt; an letzterer Stelle sagt er von demselben:

Et quondam princeps Hessus studiique scholaeque
Hessus qui vatum dona tot unus habet.

Diess ist derselbe Hess, mit welchem an derselben Anstalt ungefähr 15 Jahre früher Ulrich von Hutten Freundschaft schloss, und es scheint, als wenn dieser Mann, den damals schon mit Hutten und Anderen die Musen der Dichtkunst zum Bunde verknüpften, auch M. poetische Anlagen weckte. Nach Vollendung seiner Studien gieng M. auf Reisen und trat hierauf in Heidelberg als Lehrer an der *facultas liberalium artium* auf, wo er seinen Ruf begründete, der ihn schon 1527 od. 28 als Rector einer lateinischen Schule nach Frankfurt führte. Unter seinen dortigen Schülern glänzen die Namen Zach. Monzer, Matth. Ritter, Joh. Fichard, Petrus Lotichius Secundus, welche gewiss die besten Zeugnisse für die Trefflichkeit des jugendlichen Lehrers sind.

1532 bemühte sich M. den Lehrstuhl der griechischen Sprache in Heidelberg zu erlangen, der durch Simon Grynäus und des von diesem nachgezogenen Sinapius Weggang nach Basel erledigt war. M. gieng selbst nach Heidelberg und wandte sich an den Senat, der ihn gern mochte. Aber die Sache scheiterte wegen der Einflüsterungen der Katholiken und Ludwigs V. hartnäckigen Eifers gegen das Lutherthum. Im Bescheid des Kanzlers an den Senat (S. 13) heisst es: »*Nec ipsis nec Principi unquam placuisse dogmata Lutheranorum, aliorumque novorum doctorum, sed semper cupiisse Rempublicam suam literariam immunem et impollutam ab hujusmodi doctrinis esse. At quia Micyllus apud Francofordienses aliquamdiu versatus sit, et ibidem nunc variae sectae dicantur vigere religionis Christianae, adeoque verendum sit, ne hic Micyllus harum quoque sectarum sit studiosus, atque cum assumeretur, in republica nostra zizanias sit seminaturus, ob illas atque alias rationes negativum duremus Micyllo*«. Ueber diesen Verdacht beruhigt M. den Churfürsten in einem

Schreiben an denselben, worin er, wahrscheinlich von seinen Freunden in Heidelberg, wie Obsopöus, Brecht und Hügel (Melanchthons Schwager) dazu bewogen, seine Bitte um diesen Lehrstuhl erneuert, mit folgenden Worten (S. 15): »Unnd wo villeicht als ich besorg in Ew. churf. Gnaden durch missgunst Ingebildt were, das ich der lutterischen Sect anhengig sein solt, geb ich diesen wahrhaftigen undertheniger bericht, das mir solchs ganz Zu unschulden zugemessen. Dann wo dem also, were ich bey einer ersamen Stat Franckfort, do ich erlich unterhaltung gehapt, blyben unnd wolt wol bei andern nie merer Besoldung erlangen mogen«. Diess wirkte, denn ein zweites Schreiben an den Senat vom 29. Decbr. 1532 und Bericht des Senats an den Kanzler Hartmann führte endlich seine Anstellung herbei, die den 22. Februar 1533 erfolgte. Die ganze Verhandlung hierüber ist urkundlich aus den handschriftlichen Akten der philosophischen Fakultät gezogen, und bietet manche interessante Blicke dar in die damaligen Zeitverhältnisse, in die Abhängigkeit der freien Wissenschaft von confessionellen Spaltungen, und von der Umgebung des Fürsten. In unsern Tagen sind freilich die Schwierigkeiten in Ansehung persönlicher Verhältnisse nicht weniger, aber wie sind sie ganz anderer Natur geworden!

Es wäre hier am Orte gewesen, genauer darüber nachzusehen, ob Micyll am Lutherthum wirklich so unschuldig war, als er sich darstellte. Wohl mochte er damals seiner Stellung nach noch keine Veranlassung gehabt haben, sich öffentlich für dasselbe zu erklären. Es wäre aber von allen jenen Humanisten, seit Agricola und Wimpheling bis auf Melanchthon, Erasmus nicht ausgenommen, und bei Micyll eben so wie bei jenen eine befremdende Erscheinung, wenn sie, und also auch er, der klassisch fein gebildete, aufgeklärte, gemüthvolle Dichter, den nun offen dargelegten Täuschungen und abergläubigen Meinungen und Satzungen der alten Lehre fortwährend angehangen und nicht die neue mit Freuden begrüsst hätten. Sind es doch eben jene herrlichsten Zeiten der höchsten Bildung zu Athen und zu Rom, deren Geister in der Zeit des Humanismus wieder erstanden, die eben so, wie sie einst als sterbliche Menschen an der Schwelle der Wahrheit im Christenthum gestanden waren, und voll Begierde und selbst Andacht hineinschauten, so jetzt auch wieder als unsterbliche Geister an der Pforte der geläuterten auf ihre frühere Gestalt, auf ihr ursprüngliches Wesen zurückgeführten christlichen Religion weissagend standen, ja selbst diese Pforte bildeten. Zwar lebten jene Humanisten durch ihre Einbürgerung im klassischen Alterthum rücksichtlich der Religion in einer dem Christenthum entlegeneren und, wie man denken sollte, mehr dem Katholicismus zugeneigten Sphäre. Aber 20 Jahre änderten hierin sehr

viel, und man darf nicht vergessen, dass damals, wo die religiösen Verhältnisse ein so allgemeines Interesse gewonnen hatten, dass sie alle Welt beschäftigten, und alle Herzen erfüllten, jener Indifferentismus ohne Bewusstsein und Absicht der Einzelnen verdrängt und die verfinsternde Ignoranz und scholastische Spitzfindigkeit des damaligen Katholicismus durch die Fackeln antiker Humanität erleuchtet und verzehrt werden musste. So kam es, dass diese Männer im Drang der Freiheit selbst im Stillen und ohne in den Parteikampf gerissen zu werden, die herrlichsten Bausteine zur Reformation herbeitrugen.

Auch aus M.'s Leben und Schriften lässt es sich bis zur Evidenz nachweisen, dass er ein guter (wir dürfen leider nicht sagen, wegen jenes Schreibens, ein aufrichtiger) Lutheraner war. Für's erste mussten allerdings, wie jene Rathgeber des Churfürsten Ludwig V., an dessen Hofe damals auch der berüchtigte Thomas Murner lebte, *emunctis naribus*, ausgewittert hatten, die reformatorischen Bewegungen in Frankfurt, die in seinen ersten Aufenthalt daselbst fielen, nicht spurlos an ihm vorübergegangen sein, und jene katholischen Ketzerrichter an der Universität zu Heidelberg kannten ihre Leute zu gut, als dass sie, wie 7 Jahre nachher, nicht ganz richtig auf die Forderung: man solle die weggegangenen Lehrer durch berühmte aus der Ferne ersetzen, antworten mussten: ob man gerne Läuse in den Peltz wolle setzen, da man wohl taugliche bei der Universität hätte (S. 23 not. 57). Würde wohl damals Melanchthon einem Katholiken ein Empfehlungsschreiben ertheilt haben zur Berufung an eine Universität (S. 11), wo schon 1530 der nachmals nach Tübingen berufene Martin Frecht aus Ulm Rector war, den diese Stadt im nämlichen Jahre, da sie sich reformirte, zu sich berief? M.'s ganze Bekanntschaft bestand aus Anhängern der neuen Lehre. Wer aber noch zweifeln sollte, den müssen seine eigenen Worte überzeugen. Den Kaiser Karl V. begrüsst er bei dessen Ankunft in Frankfurt 1530 mit einem Gedichte, worin es heisst:

An renovata novo crescat Germania cultu
Tuque venis fractis addere rebus opem?

und weiter unten:

Cultaque fulgebit renovato Ecclesia ritu,
Desinet et vanae relligionis opus

Vg. Sylv. lib II. p. 105. 107. Ibid. p. 179. Das ganze fünfte Buch der Sylvae, in dessen Einleitung (Dedication an Jo. Cellarius) er (S. 472) ausspricht, dass in allen Bekümmernissen und Drangsalen die heilige Schrift, vorzüglich die Psalmen, die in jener, wie in jeder Zeit, wo die Frömmigkeit sich mehr individualisirt, in so hohem Ansehen

standen, seine Zuflucht und sein Trost gewesen; das ganze fünfte Buch ist ein förmlicher lutherischer Catechismus in Distichen, welche den Text der heiligen Schrift umschreiben. Schon die Ueberschriften beweisen genug: 1. *de lapsu et reparatione hominis.* 2. *Precatio dominica* nach Matth. 6. mit der Doxologie. 3. *Salutatio angelica* Luc. 1. 4. *Symbolum apostolicum.* 5. *Decalogus* nach Exod. 20. in der luther. Abtheilung. 6. *Poenitentia* nach Matth. 3. 7) *Absolutio* nach Joh. 20, 19—23. 8) *Baptismus* nach Marcus. 9. *Eucharistia* nach 1 Cor. 11. wo es heisst:

Accipite o socii fidissima pectora, nostri,
Atque edite haec manibus fercula promta meis
Corpus namque meum, pro vobis quod datur, *hoc est*,
Hoc facite, et casus commemorate meos.

(Also nur 2 Sakramente!) 10. *Summa legis* Matth. 22. 11. *Summa Evangelii* Joh. 3 u. 6:

Atque ut Erythraeis Moses in vallibus anguem
Sublimem in celsam sustulit ante crucem,
Sic modo in humanae natum de virgine carne,
Suspendi e ligno fata Deusque jubent
Quo quicunque illi totum se credit, et omni
Illius aeterno pendet ab arbitrio,
Nec mala venturi metuat discrimina lethi
Nec gemat igniferae gurgite mersus aquae.

Hierauf folgen Gebete und Psalmen. In einem Gebete um Befreiung von der Pest, durch die er eine Tochter verlor, drängt sich das Bewusstsein der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen und ihrer alleinigen Rettung und Erlösung »durch Christi Blut« recht lebendig hervor, nirgends Anrufung der Heiligen, nirgends gute Werke, überall Sündenbekenntniss, Busse und Glaube als der Weg zum wahren Leben. Dieses fünfte Buch dichtete er:

Tempus ab hoc lustris vitae bis quatuor actis
Omne fuit Musae carmen inane meae

also ungefähr 1545. Diess mag hinreichen, unsere Behauptung vollständig zu erhärten.

Zu Gunsten anderer Mittheilungen aus Micyll's Schriften, die wegen Raumersparniss uns leider vorenthalten sind, hätten die weniger anziehenden folgenden Urkunden, betreffend den Handel um Zulage, füglich dürfen umgangen werden. Weil M. die begehrte Zulage, die ihm seine starke Familie nöthig machte, verweigert wurde, (und weil die Katholiken am Hofe und an der Universität immer mächtiger wurden) folgte er 1537 einem ehrenvollen Rufe abermals nach Frankfurt.

Der Tod des Churfürsten Ludwig V. 1544 und die Regierung Friedrich II. bedingten den Ausbruch der Reformation in Heidelberg im J. 1545 und schon 1547 kehrte M. auf erhaltenen Ruf wieder nach Heidelberg zurück, wo er nun bis zu seinem Tode 1558 blieb. Diese Periode behandelt nro. II. Jetzt hatte er zu Collegen Erast, Cisner, Zanchius, Obsopöus, Geysselbach, Stolo und andere bedeutende Männer, die in der Pfälzischen Reformation viel gewirkt haben. Stellen aus seinen Gedichten werden angeführt, welche die Lage des ihm so lieb gewordenen Heidelberg besingen (S. 26 — 29) und Auszüge aus handschriftlichen Acten der Universität, die sein hohes Ansehen bezeugen. Nur ist S. 29—31 ein Versehen mit unterlaufen. Der Hr. Verf. berichtet (S. 29) aus den Acten Micylls Beschwerden über den Unfug mit Ertheilung akademischer Würden an Unfähige und Unwürdige, reiht hieran als davon unabhängig die Notiz von dem ihm 1551 von der Artistenfacultät geschenkten silbernen Ehrenbecher (S. 30) und spricht (S. 31) von der durch M. vorgenommenen Redaction der Statuten der Artistenfacultät, wie wenn diess zu den beiden vorhergehenden Punkten nicht gehörte. Der wahre Verhalt der Sache, wie er einfach und klar aus den Acten hervorgeht, ist aber der: 1550 den 3. Januar kam in einer Fakultätssitzung die Rede auf die ihrer barbarischen Sprache und mancher Ungehörigkeiten wegen nicht mehr passenden Statuten derselben Fakultät. «*Cum igitur*, heisst es in den *actis II.* fol. 39. b., *inter dominos multa. ultro citroque de statutis conferretur, aliis barbarici sermonis, aliis rerum quarundam ad haec tempora ineptitudinem accusantibus, consensum est, de hoc negocio ad Decanatum denuo referendum esse ac deputandos qui statuta semel in universum perviderent, accuratiusque renovarent ad quam rem D. Micylli opera consentientibus suffragiis est exoptata*». Am Vorabend vor Mariä Reinigung bei fast vollständiger Sitzung kam dann vor, was der Hr. Verf. S. 29 sq. aus den Acten beibringt, nur heisst es am Schluss der Stelle statt: *senatores omnes annuerunt* in den Akten: »*senatores ordine sententias suas rogati annuerunt*». Hierauf folgt in einer späteren Sitzung «*postridie visitationis Mariae*» (fol. 41, b.) die Nachricht «*praeterea in eo consessu expositum nihil fuit, nisi quod iterum de statutis nostris plurima mentione facta, D. Micyllus renovandis illis operam suam obtulit, id quod omnes gratissimis animis acceperunt*». In einer Sitzung am Tage vor Mariä Himmelfahrt (fol. 42. a.) liest M. einen Theil der von ihm redigirten Statuten vor, und wird von seinen Collegen mit ausgezeichnetem Beifall aufgefordert, das Uebrige auch vorzulesen, was aber der Kürze der Zeit wegen auf den folgenden Tag verschoben wurde, wo es auch geschah «*Et placuerunt* (heisst es fol. 42. a.) *majorem in modum senatui, quae scripta D. Micyllus recitaverat, promis-*

saque et gratitudinis significatio». Die Sitzung beschloss, eine Eingabe an den Senat zu machen, den Wunsch der Erneuerung der Statuten darin vorzutragen und den Senat um Bestätigung der von M. veranstalteten Redaction und der von ihm vorgeschlagenen Neuerungen zu bitten. Diese Eingabe ist sofort wörtlich eingerückt, und einen Theil derselben bildet, was der Hr. Verf. S. 31 aus den Acten anführt. Die neu vorgeschlagenen Punkte sind die 4: 1) über Alter und Leistungen zur Befähigung zum Baccalaureat. Micyll setzt 15 Jahre an, Ein Jahr in einer öffentlichen Schule zugebracht, Anhörung von Vorlesungen über Grammatik, Dialektik und Rhetorik, Anhörung von Mustern in diesen Zweigen bei einem Professor der griechischen und der lateinischen Sprache, wenigstens dreimalige Theilnahme an den öffentlichen am Samstag gehaltenen Disputationen in den drei Wissenschaften, und an den Privatdisputationen so oft es die Regenten wollten. Zur Magisterwürde will er das 20ste Jahr, vorwurfsfreien Wandel, Gelehrsamkeit, auch Kenntnisse in der Physik und Mathematik, beständige Theilnahme an beiderlei Disputationen. 2) Erhöhung des Honorars der Magister für die öffentlichen Disputationen, von 4 Hellern auf einen halben *ursatus*. 3) Abschaffung der Gastereien und daraus entspringenden Unkosten bei *Examinibus*. Der Examinand solle bevor er ins Examen geht, *in omnem eventum*, einen viertels Goldgulden geben und eben so viel nach bestandener Prüfung. Für's Magisterexamen das doppelte. 4) Eintheilung der Vorlesungen nach Aristoteles: Vormittags Dialektik und Physik, Nachmittags um 12, 2 und 4 Uhr Rhetorik, Ethik, griechische und lateinische Grammatik. — Hierauf endlich «*pridie St. Martini* (fol. 44. a.) *hora tertia Senatores majori ex parte praesentes decreverunt, D. Micyllo tunc a convocatione absenti, eo quod statuta summo cum judicio correxisset, honorarii loco, emendum esse quoddam poculum argenteum sex aut septem Vallensium precio, idque negotii decano* (Dozler war es) *commissum fuit. Consensum quoque est, ut studioso, qui eadem statuta diligentissime descripserat, pro remuneratione aureus daretur*».

Dann erst fol. 44, b. folgt die beim Hrn. Verf. S. 30 angeführte Stelle vom Gewichte und Werthe des Bechers. Hiernach ist auch die unrichtig angegebene Zahl 1551 in die richtige 1550 zu ändern. Unmittelbar hierauf folgt die Verhandlung über das Sapienzkollegium, dessen Gründung und Leitung als einer Anstalt zur Unterstüzung armer Studierenden aller Fakultäten der Churfürst den dreien Lehrern der Universität und dem Dekan zur heil. Geistkirche übertrug. Diese Anstalt wurde jedoch wegen der inzwischen ausgebrochenen Pest erst 1555 den 11. November eröffnet. Hier war es, wo Ursin als Rector eine so bedeutende Wirksamkeit entfaltete, als Friedrich III. es ausschliesslich

den Theologen zugänglich liess (S. 34). Der Hr. Verf. erwähnt noch, dass bis jetzt aus den Einkünften des Sapienzkollegii bedürftigen Theologie Studierenden auf der Universität und eben solchen Lyceisten aus der durch Otto Heinrich hinzugefügten Neckarschule Geldunterstüzungen zufliessen. Ref. muss es aber sehr missbilligen, dass nach einer neueren mit den Statuten dieser beiden Stiftungen vorgenommenen Aenderung Pfälzer, die von Heidelberg gebürtig sind, vom Genuss dieser Unterstützung ausgeschlossen wurden, was sicher nicht der Sinn der Gründer war!

Im Jahre 1556, demselben, wo Micyll der höchsten akademischen Würde, des Rectorats, theilhaftig wurde, starb Friedrich II. zu Alzei. Otto Heinrich berief alsbald Melanchthon und zog auf dessen Rath Micyll nebst seinen Räthen Christophorus Probus und dem verdienstvollen Ehne zur Berathung über Hebung der Universität. Man erhöhte die Besoldungen und rief berühmte Lehrer, unter ihnen Micylls Schüler, den Dichter und Arzt Petrus Lotichius Secundus. Aber schon 1558 starb M. in seinem 55sten Lebensjahre an einer von heftigem Fieberanfall begleiteten Halsentzündung.

Der dritte Abschnitt giebt, was auf seinen Tod theils als officielle Anzeige des *Rector magnificentissimus*, Georg Johann Pfalzgraf bei Rhein und zu Veldenz, theils als *elogia* und Epitaphien zum Vorschein kam. Hierauf wird noch einiges aus seinen Privatverhältnissen erwähnt, und wie von seinen eilf Kindern ein Sohn, Julius, der des Vaters Gedichte sammelte und herausgab, Kanzler bei Otto Heinrich wurde. Eine Reihe ruhmvoller Zeugnisse von den hervorragendsten Männern, von Melanchthon bis auf die neuere Zeit herab begründen das Lob, das darin liegt, wenn seine *praematura mors* eine *calamitas* heisst.

Ref. vermisst in diesem Abschnitte ein in engeren Rahmen zusammengefasstes Charakterbild Micyll's, das der Leser sich zwar aus dem, was angeführt ist, wohl zusammensetzen kann; aber man wäre dieser Mühe überhoben, und wie bei einem Denkmal, das der Hr. Verf. (S. III) M. setzen wollte, das Bild des Gepriesenen nicht fehlen darf, so musste, nachdem uns sein äusseres Leben vorgeführt war, er selbst als geistiger Mensch nochmals erscheinen, geschmückt mit allen den Tugenden, die ihn im Leben seinen Freunden und Collegen, ja selbst den Fürsten so beliebt machen.

Nro. IV. giebt über M.'s philologische Werke einiges Genauere, woraus seine umfassenden Kenntnisse sowohl, als auch seine Bedeutung für die gelehrte Behandlung der alten Klassiker, und deren Verbreitung in der deutschen Sprache zur Genüge erhellt. Mehr zu geben, seine speciellen Verdienste um den Text und das Verständniss der griechi-

schen und lateinischen Autoren, um Grammatik und Metrik, in's Licht zu setzen, lag ausser den Grenzen des Hrn. Verf's. Vielmehr ist in dieser Rücksicht die vorliegende Leistung als eine vorzügliche Vorarbeit zu betrachten, wie sie für alle Heroen des für das neue Zeitalter der Reformation so wichtigen Humanismus jener Periode Jeder wünschen muss, der in die Geschichte der damaligen Entwickelung der Wissenschaft tiefer einzudringen genöthigt ist. Nur Eine Bemerkung: Bei Erwähnung der Leistungen M. für Ovid nimmt der Verf. die Metamorphosen aus, über die er nur Zusätze zu *Raphaelis Regii* Commentarien geliefert habe, Bayle erinnert aber: *«l'épitome de la bibliotheque de Gesner excepte les metamorphoses, mais on voit dans le catalogue d'Oxford les notes de Micyllus sur les 15 livres des metamorphoses»*.

Nro. 5. endlich verbreitet sich über M.'s Dichtungen, wobei meist gleichfalls poetische Lobpreisungen Anderer (S. 53 — 55) den Proben von dessen eigenen vorangehen. Mit Recht wird uns die wohlgelungene Nachahmung seines vornehmlichsten Originals, Ovid in dessen Distichen, vorgeführt, und auf die reiche Fülle von Empfindungen hingewiesen, die der Dichter in anmuthiger, oft zierlicher Sprache, freilich nach dem, jedoch besseren, Geschmack jener Zeit ausströmt. Unter den Männern, die er durch Epitaphien verherrlichte, hätte auch Joh. a Lasco, der 1555 verstorbene edle Pole, nicht vergessen werden sollen, der in den Niederlanden so viel für die reformirte Kirche gethan, und als Vertriebener unter Königin Elisabeth in England, zugleich als Beschützter, wie als Beschützer seiner ihm nachgefolgten Glaubensgenossen und als Rathgeber lebte. Er war es, der nach seiner Rückkehr aus England die Wallonische Gemeinde in Frankfurt gründete, und auf die Fassung des berühmten Heidelberger Catechismus durch seine Verbindung mit Ursin, welcher den von Lasco selbst verfassten neben dem Calvinischen bei seinem Entwurfe offenbar gebraucht hatte, entschiedenen Einfluss übte. Sein Epitaphium steht Sylv. lib. IV. p. 339.

Auch bei diesem Abschnitt wäre Vieles zu thun, wenn man die innige Verbindung des Humanismus, der humanistischen Poesie insonderheit, mit der Reformation erwägen und den gegenseitigen Einfluss der Ideen beider Bewegungen darstellen wollte. Wir haben in M. Dichtungen im schönsten Bilde das poetische Treiben der Zeit vor uns. Aus den humanistischen Bestrebungen sehen wir die episch-elegische Gattung hervorgegangen, fast nichts als Nachahmungen lateinischer Dichter; von den reformatorischen Ideen durchdrungen sind aber eine grosse Anzahl religiöser, tiefer lyrischer Ergüsse, denen nur das epische und elegische Versmaass nicht wohl ansteht. Auch das satirische und dialogisch-dramatische Element, Lucian und Terenz hat bei M. seine Stelle gefun-

den im *Apelles Aegyptius.* Doch auch für solche weitere Ausführungen hat der Verf. den Weg erst mühsam bahnen müssen.

Soll Ref. über die Anordnung des Ganzen etwas sagen, so hält er die Vereinigung von nro. II. u. III. und von IV. u. V. für angemessener. Dann hätten wir vor uns nro. I. u. II. (nebst III.) Micylls Leben nebst den Urtheilen über ihn. Dieses ist der grösseren Ausdehnung wegen gut getrennt. Aber in nro. III. (jetzt IV. u. V.) folgten seine Leistungen als Philolog und als Dichter.

Die Wahl des Gegenstandes ist glücklich zu nennen; denn, wie wir schon gefunden haben, ist die Arbeit eine sehr verdienstliche Vorbereitung im Detail und Material für die Geschichte der Wissenschaften, namentlich der Philologie, für die höchst bedeutende Einwirkung der Universität auf die religiöse Entwickelung, für die Geschichte der Universität Heidelberg und aller der ausgezeichneten Männer, die daselbst oder sonst in der Pfalz gelebt haben. Gewiss werden Viele mit dem Ref. sich vereinigen, den Verf. aufzumuntern, dass er seinem Vorsatze (S. VI.) getreu, in diesen Arbeiten fortfahre, die leider seit Andreä, Wundt und Lauter liegen geblieben sind.

Mit besonderem Lobe muss Ref. auch die einfache aber anziehende Darstellung, sowie vorzüglich die elegante Latinität rühmen, wodurch der Verf. sich würdig zeigt, dem eleganten Dichter sein Denkmal zu setzen. Während man sonst freilich lateinische Arbeiten mit Achselzucken bei Seite legt, so ist diese Sprache hier ganz am Orte, da die Arbeit eine rein gelehrte, und eine solche ist, welche der vorgesetzten Behörde von der Fähigkeit, den Kenntnissen und der Darstellungs-respective Lehrgabe ihrer Professoren Rechenschaft ablegen sollte, was hier in einer Weise geschehen ist, der die allseitige Anerkennung des erstaunlichen Fleisses und der dankenswerthesten Leistung nicht fehlen wird.

Lic. Seisen in Heidelberg.

Abälard und Heloise. Ihre Briefe und die Leidensgeschichte übersetzt und eingeleitet durch eine Darstellung von Abälard's Philosophie und seinem Kampf mit der Kirche. Von **Moriz Carriere.** Giessen 1844.

Es ist immer misslich, wenn man zugleich der Wissenschaft und dem grossen, Unterhaltung suchenden Publikum sich verpflichten will. Niemand kann zweien Herren dienen. Fragen wir, welches der Hauptgesichtspunkt der vorliegenden Schrift sei, so giebt uns schon der Titel

die genügende Antwort darauf; das Motto, die poetische Zueignung, der Anfang und Schluss der Einleitung feiern »das seiner selbst bewusst gewordene romantische Liebesideal.« Abälard und Heloise, Helois' und Abälard ist aber ein altes Stück. Und wer durch dieses Büchlein erst damit bekannt werden sollte, der würde dem Verf. die Darstellung von Abälard's Philosophie und seinem Kampf mit der Kirche gerne erlassen haben. Wer hingegen für das Letztere sich interessirt, hätte ihm die Uebersetzung der Briefe und Leidensgeschichte geschenkt; dafür wird er aber verlangen, dass die wissenschaftliche Bedeutung Abälard's in klaren und richtigen Zügen geschildert sei. Weil es uns an diesem Orte nur um diesen Theil der Schrift zu thun sein kann, so wollen wir sie sogleich darauf ansehen, ob dieser Forderung Genüge geschehen ist. — Es handelt sich hier vor Allem um den philosophischen Standpunkt Abälard's, und unsere Schrift sucht ein besonderes Verdienst in der richtigen Darstellung der Dialektik desselben (S. XL). Wenn nun zuerst die Opposition Abälard's gegen Realismus sowohl als Nominalismus vollkommene Billigung findet, so lässt uns diess schon vermuthen, dass es der Verf. mit Abälard's Philosophie auf etwas ganz Besonderes abgesehen habe; eine unbefangene Einsicht aber in die betreffenden Stellen muss zugeben, dass Abälard nur die eine Schule durch die andere bekämpft und keineswegs, wie der Verf. sagt, »die Streitfrage in spekulativer Weise gelöst«, die Gegensätze in eine höhere Einheit aufgehoben hat. Was sollen wir dazu sagen, wenn der Verf. daraus, dass Abälard den Namen und die Bedeutung der Logik auf den göttlichen Logos zurückführt, sofort schliesst: »Somit war bei Abälard das Bewusstsein von der Identität des Seins und Denkens aufgegangen« (S. XXX)? Der Versuch, Abälard zu einem Vorläufer der Hegel'schen Logik zu machen, will keineswegs gelingen, denn so Vieles der Verf. aus der Dialektik anführt, so bleibt doch die Schrift de generibus et speciebus immer die Hauptquelle, auf welche daher auch der Verf. an den entscheidenden Punkten zurückkommt. In dieser aber wird ausdrücklich der Realismus nach seinen beiden Formen widerlegt, und dass Abälard dort dem Nominalismus, wenn er ihn gleich ebenfalls bekämpft, am meisten sich nähert, kann nicht bestritten werden. — Wenn der Verf. von hier aus zur Darstellung der Theologie Abäl. übergeht, so hätte er, da er so viel Werth auf die spekulative Grundlage der Philosophie Abäl. legt, auch den Zusammenhang zwischen seinen philosophischen und theologischen Principien darthun und zeigen sollen, wie der freiere Standpunkt, den Abälard in der Philosophie sich gewonnen hatte, auch seine ganze Theologie durchherrscht. Ebenso vermisst man eine allgemeine Darstellung der theologischen Ansicht Abäl., welche doch überall

in seinen Werken sich geltend macht. Von den einzelnen Dogmen hat der Verf. nur die Lehre von der Trinität genauer entwickelt, die übrigen, wie die Lehre von der Erbsünde, von der Person Christi, von den Sakramenten etc. sind übergangen. Die Erlösungstheorie Abäl. ist kurz dargestellt, aber auch hier können wir nicht mit der Ansicht des Verf. übereinstimmen, dass die Versöhnungslehre bei keinem Scholastiker so freisinnig und spekulativ behandelt sei, noch weniger damit, dass er hierin der Vorläufer der deutschen Mystik geworden sei (S. LXIV), sondern eine genauere Einsicht der Hauptstellen, die aber vom Verf. nicht vollständig dargelegt sind, zeigt, dass Abäl. vielmehr dem Rationalismus den Weg gebahnt hat, und darin besteht für seine Zeit das Auszeichnende seines Standpunktes.

Auch bei seinen kritischen Bemerkungen über einzelne Schriften Abälard's lässt es der Verf. an Gründlichkeit fehlen. In Beziehung auf den Zeitpunkt der Abfassung der Dialektik spricht er (S. XXIV) Cousin nach, dass dieselbe in Abäl. letzte Lebensjahre falle, allein sowohl die Anführung dieser Schrift in den andern Werken Abäl., als der ganze Ton, wie er namentlich in den Einleitungen sich Luft macht, zeigt, dass das Werk im Ganzen auf eine frühere Zeit zurückzudatiren ist. Dass die Schrift *adversus haereses* gar nicht dem Abäl. angehört, wie der Verf. noch meint (S. XLIII), ist schon anderwärts nachgewiesen worden.

F.

Die Atheisten und Gottlosen unserer Zeit von Friedrich von Sallet. Lpz. 1844. VIII u. 223 S. 1 Thlr. n.

Der Verfasser will in dieser Schrift, die übrigens dem Vorwort zufolge wenigstens theilweise schon vor einigen Jahren geschrieben worden ist, den Atheismus auf allen Lebensgebieten zeichnen und in seiner Blösse darstellen. Unter dem Atheismus versteht er aber freilich, wie wir vom Verfasser des Laienevangeliums zum Voraus erwarten konnten, nicht das, was man auch heutzutage noch in der Regel so nennt, den theoretischen Zweifel an der Persönlichkeit Gottes, sondern jenen Atheismus, dessen sich gerade die, welche die Vorstellung Gottes auf der Zunge und im Verstande haben, oft am Meisten schuldig machen, die Läugnung der Gegenwart und Wirksamkeit Gottes in der Welt und im Menschen, die Behandlung dessen, was ein Gotterfülltes und vom Geiste Durchdrungenes sein soll, als eines Endlichen und Aeusserlichen, mit Einem Wort, den praktischen Atheismus, der mit der Geistlosigkeit und Unsittlichkeit, mit der Gemeinheit der Gesinnung

und der Gedankenlosigkeit des Vorstellens identisch ist. Diesen Atheismus verfolgt der Verf. neben allgemeineren Einleitungs- und Schlussworten im Besondern in Betreff des Verhältnisses des Menschen zur Natur, der Sprache, der Ehe, der Familie, des Staats, der Geschichte. Wesentlich Neues zu geben, ist ein Anspruch, den er selbst nicht macht, aber was er giebt, ist in klarer, populärer Sprache, mit unverkennbarem sittlichem Ernst und Interesse vorgetragen. Die Schrift verdient solchen empfohlen zu werden, welche die als System der Immanenz zu bezeichnende Weltanschauung ihren allgemeinen praktischen Resultaten nach, der streng wissenschaftlichen Form entkleidet, kennen zu lernen wünschen. In Einzelnem natürlich wird auch der da und dort von ihr abweichen, der ihren Standpunkt im Allgemeinen theilt.

B. Miscellen.

Erklärung von Jesaja 10, 22 u. Röm. 9, 28.

Der Zusammenhang der angezogenen Stelle bei Jesaja ist kurz folgender: an der Vernichtung der Assyrer wird das israelitische Volk die Nichtigkeit menschlicher Macht und zugleich die absolute Macht seines Gottes erkennen und sich einzig zu ihm hinwenden. Doch nur Wenige sind würdig, dem Strafgerichte, das auch Israel treffen muss, zu entgehen. Darauf heisst es V. 22, den Gedanken, dass nur ein Rest von der grossen Masse gerettet werden würde, steigernd:

Ja wäre auch dein Volk, o Israel, wie Sand am Meere,
Ein Rest bekehrt sich nur davon;
Vernichtung ist entschieden, überfluthend von Gerechtigkeit.

Das letzte Glied enthält zugleich in gedrängter Kürze den Grund, warum nur ein Theil dem Gericht entkommen werde, was genauer so ausgedrückt sein könnte: die Masse des Volkes ist sündig; desshalb ist Vertilgung, wie die Gerechtigkeit es verlangt, über sie beschlossen. Der Satz steht ausserdem etwas abgerissen da. Man erwartet wenigstens eine Anknüpfung durch »denn«. Wirklich wird er von den 70 (Cod. Alex. vgl. Röm. 9, 28) durch *γαρ* verbunden, wofür sie, ebenso wie eine Handschrift, das vorhergehende, ganz überflüssige בוֹ ausgelassen und dafür unstreitig כִּי gelesen haben. Dass כ und ב häufig verschrieben sind, ist bekannt. Ebenso oft wechseln ו und י, obwohl hier die Ausartung des Vav in Jod gewöhnlicher ist, als der umgekehrte Fall. Wir werden also lesen:

כִּי כִלָּיוֹן חָרוּץ שׁוֹטֵף צְדָקָה

Die zwei letzten Worte bestimmen diese Vernichtung ihrem innern Grunde nach näher; sie ist »überfluthend von Gerechtigkeit«, d. h. das gerechte Strafgericht kommt mit der Allgewalt eines überfluthenden Stromes, womit zugleich bildlich auf den Einfall eines feindlichen Heeres hingedeutet ist; vgl. Jes. 8, 8. 28, 15. 18. Wir können den Satz der Deutlichkeit wegen zusammenziehen: »denn von Gerechtigkeit fluthende Vernichtung ist entschieden«. Hieran schliesst sich V. 23 als eine Steigerung und Vollendung desselben Gedankens: »Ja Vernichtung und entscheidendes Gericht wird der Herr, Jahve der Heerschaaren ausüben inmitten des ganzen Landes«.

Fast sämmtliche alten Uebersetzer haben die letzten Worte nicht mehr verstanden. So schon die 70, denen Paulus wörtlich sich anschliesst, Röm. 9, 28: *λογον γαρ συντελων και συντεμνων εν δικαιοσυνῃ* d. h. denn die Verheissung vollführt er und beschränkt sie in Gerechtigkeit = gerechterweise. Aus Jes. 10, 23 geht hervor, dass die 70 חָרוּץ durch *συντεμνων* übersetzt haben im Sinn von abschneidend, daher abkürzend = beschränkend. De Wette u. A. fassen es ganz gegen den Zusammenhang in der Bedeutung beschleunigen. Paulus will nämlich beweisen, dass Gott gerechterweise nur an Wenigen seine Verheissungen in Erfüllung gehen lasse und dass sich desshalb die Juden über ihre theilweise Verwerfung nicht zu beklagen hätten.

Diesem Sinne gemäss haben die 70 wahrscheinlich, dem חָרוּץ entsprechend, statt כליון das part. pass. כָּלוּי gelesen und das schliessende ן als ו zum folgenden Worte gezogen: כי כלוי וחרוץ denn er (Gott) ist vollendend und abschneidend = beschränkend. Dazu supplirte man leicht: »seine Verheissung«. Sodann heisst es nochmal: »Ja die beschränkte Verheissung wird der Herr ausführen auf der Erde«. Diess bezieht sich hier auf die bestimmte Verheissung, dass Israel ein so zahlreiches Volk werden solle, wie die Sandkörner der Erde oder wie die Sterne des Himmels, Gen. 13, 16. 15, 5, worauf auch Jesaja anspielt. Die 70 setzten daher *λογος* Wort, Ausspruch besonders Orakelspruch, Weissagung hinzu. Das Wort bedeutet weder im N. T. noch, so viel ich weiss, irgendwo bei den 70 Sache, wie Reiche und de Wette es fassen. Es steht vielmehr wie Röm. 9, 6. Joh. 10, 35. 5, 38. Luc. 3, 4. In der verwandten Stelle Jes. 28, 22 suppliren die 70 bei demselben Worte, bei dem sie Jes. 10, 22 dem Zusammenhange gemäss *λογος* hinzugefügt haben, *πραγμα*, und übersetzen כָּלָה וְנֶחֱרָצָה durch: *συντετελεσμενα και συντετμημενα πραγματα*, indem sie כלה vielleicht als ein verkürztes part. pual nahmen.

Etwas frei übersetzen sie endlich in der ersten Stelle שׁוֹטֵף צְדָקָה fliessend, strömend von Gerechtigkeit d. i. voll von Gerechtigkeit = mit Gerechtigkeit, also *ἐν δικαιοσύνῃ*, gerechterweise.

Auf die angegebene Art erklärt sich wohl am einfachsten das vielbesprochene Citat im Römerbriefe.

E. Meier.

Ueber Hegels theologische Entwicklung. Mit Beziehung auf Rosenkranz' Leben Hegels.

Es ist ein sehr natürlicher Wunsch, dass wir von geschichtlich bedeutenden Männern nicht blos wissen möchten, was sie gewesen, sondern auch, wie sie es geworden sind; eben dieses zu zeigen ist die Aufgabe der Biographie. So natürlich aber der Wunsch, so schwer ist oft seine Erfüllung. Das Werden einer geistigen Grösse ist schon an sich immer etwas Geheimnissvolles, weil es ursprünglich in der Tiefe der Individualität, der fremden und mehr oder weniger auch der eigenen Anschauung verborgen vor sich geht, ohne jeden neuen Schritt der geistigen Entwicklung sogleich auch durch eine entsprechende äussere That anzukündigen; in besonderem Maasse ist es diess aber bei solchen Persönlichkeiten, die reflexionslos an eine Sache hingegeben ihr inneres Wesen in stiller Allmähligkeit zur Reife bringen, ehe sie mit der Darstellung seiner Früchte hervortreten. Dazu kommt dann noch, dass sich auch die vorhandenen Spuren jenes Processes sehr häufig wieder verlieren, ehe die geschichtlichen Erfolge desselben die Blicke der Mit- oder Nachwelt auf ihn zurücklenken. Diess Alles gilt auch vom Werden des Hegel'schen Systems im Geist seines Urhebers. Schon an beglaubigten Nachrichten über Hegels frühere Bildungsgeschichte, seine Universitätszeit besonders, ist ein grösserer Mangel, als man glauben sollte; wäre dem aber auch anders, so würde uns doch Alles, was Andere an ihm beobachtet haben, über die innere Geschichte seines Denkens schwerlich viel aufklären. Hegel war eine jener tief innerlichen, ächt deutschen Naturen, die von einer bemerkenswerthen äusseren Thätigkeit abgewendet Jahre und Jahrzehende lang in maulwurfsartigem Schaffen die Schachte ihres Innern durchwühlen, ehe sie von den Schätzen, die sie da gefunden, etwas an's Licht bringen. Ohne eine hervorragende Individualität bestand seine ganze Grösse eben nur in der Energie, mit der er sich an den Gegenstand zu entäussern, in der Beharrlichkeit, mit der er den verschlungensten Wendungen des Gedankens zu folgen wusste, in der philosophischen Selbstverläugnung, mit der er sich ganz

an die wissenschaftliche Thätigkeit hingab, ohne noch eine besondere Weisheit und Geistreichigkeit, ja selbst ohne eine bedeutende Charaktereigenthümlichkeit für sich zu behalten; er war in jeder Beziehung mehr eine wissenschaftliche und geschichtliche als eine persönliche Grösse. Er war in dieser Beziehung, wie Rosenkranz S. 322 sehr treffend bemerkt, »der diametrale Gegensatz Schleiermachers mit seiner ächt norddeutschen persönlichen Abgeschlossenheit, die mit stetem Vorbehalt ihrer Individualität in regster Betriebsamkeit nach allen Seiten hin sich öffnete — ein zur Natur gewordenes lebendiges Kunstwerk der Reflexion.« Diesem seinem Wesen gemäss hat auch H.s geistige Entwicklung durchaus den Charakter der Allmähligkeit, der ruhig fortwachsenden, keine Stufe überspringenden Stetigkeit; sie ist eine stille Vertiefung und Ausbreitung des Geistes, die sich in der Langsamkeit ihres geräuschlosen Ganges den Blicken des Beobachters entzieht, aber am Ende durch die Massen, die sie bewältigt, zur Bewunderung hinreisst; es ist das Erstarken eines Eichbaums, der tief im Gesteine gründet, und mühsam daraus emporringt, bis mit Einem Male die schwellenden Wurzeln Mauern und Felsen zersprengend ihre Kraft zeigen. So sehen wir denn Hegel zuerst noch ohne eine Ahnung seiner weltgeschichtlichen Bestimmung fast mehr in Rousseau, als in seinen eigentlichen philosophischen Vorgänger Kant vertieft, seine Studienzeit zubringen, dann, während eines siebenjährigen Zeitraums, in eifrigem Studium von Kant und Fichte, und den ersten Schriften seines von ihm bewunderten Landsmanns Schelling, sich in den verschiedenartigsten theologischen, politischen, historischen Arbeiten noch mit so wenig festem Resultat herumwerfen, dass uns die Reife und Gediegenheit seiner Abhandlungen aus den ersten Jahren der Jenenser Periode (1801 bis 1803) überraschend entgegentritt; dann wieder mehrjähriges Schweigen, das (1807) ebenso plötzlich in der Phänomenologie durch eines der kühnsten, grossartigsten und genialsten Werke, die je in deutscher Sprache geschrieben worden sind, unterbrochen wird; nach weiteren fünf Jahren endlich, wieder fast ohne alle zu dem nachmaligen Erfolg im Verhältniss stehenden sichtbaren Vorarbeiten (H.s frühere logische Versuche sind noch sehr unreif), die logische Grundlegung des Systems, die uns den vollendeten dialektischen Meister in ihm erblicken lässt.

Noch schwieriger ist es, die Grundzüge von H.s theologischer Entwicklung scharf und bestimmt zu zeichnen. In seiner frühern Jugend, wie es scheint, unter dem Einfluss des damaligen laxeren Supranaturalismus erzogen (den Confirmationsunterricht erhielt er von Prälat Griesinger), zeigt er sich schon in seiner Gymnasialzeit von den Grundsätzen der Aufklärung, namentlich der Forderung der Toleranz und

der Erhebung über gewöhnlichen Volksaberglauben stark angeregt, ohne doch zu weiter gehenden Zweifeln an den überlieferten Glaubenssätzen veranlasst zu werden; doch zeigt eine Stelle aus seinem Tagebuch vom Jahr 1786 (bei R. S. 444), dass er von solchen Zweifeln nicht durchaus frei blieb, wenn er schon damals, noch nicht ganz sechszehnjährig, auf die Entdeckung kam, dass der christliche Glaube an Engel und Teufel von dem heidnischen Dämonenglauben nicht wesentlich verschieden sei, und dass es im Grunde derselbe Aberglaube sei, ob man die Gottheit durch Opfer an sie selbst oder durch Gaben an die Priester zu gewinnen suche, dass auch das abergläubische Vertrauen auf Kasteiungen nicht blos bei den Heiden, sondern auch bei den Christen, selbst den Protestanten, noch vorkomme. Aus etwas späterer Zeit (August 1787), haben wir von ihm einen Aufsatz über die Religion der Griechen und Römer (R. S. 454 ff.), worin er sich diese Religion ganz in der Weise der damaligen Geschichtsbetrachtung, theils psychologisch, theils aber auch aus List und Täuschung zu erklären sucht. Dieselbe Richtung setzt sich auch während H.s Tübinger Studienzeit fort, während der sie durch die Kantische Philosophie reichliche Nahrung erhalten musste; so hören wir ihn z. B. schon in einer Arbeit seines ersten Semesters (R. S. 27) die Einsicht aussprechen, dass sich Vieles in der Kultur des israëlitischen Volks durch Vergleichung mit Griechischem und Römischem erklären lasse; »denn der menschliche Geist war zu allen Zeiten im Allgemeinen derselbe, nur dass seine Entwicklung durch die Verschiedenheit der Umstände unterschiedlich modificirt wird«; und aus H.s letztem Studienjahr berichtet R. über eine Predigt, worin »die trockenste moralische Ausdeutung des Christenthums herrsche und die Gründlichkeit, womit die Pflichtbegriffe auseinandergesetzt werden, für die übergrosse Nüchternheit nicht zu entschädigen vermöge.« Ebendahin würde die Magisterdissertation vom Jahr 1790 gehören, welche sich bemüht, die moralischen Pflichten auch unabhängig vom Gottes- und Unsterblichkeitsglauben festzustellen, nachträglich aber auch diesen zur vollendeten Moralität postulirt; J. H. **Fichte** hat jedoch gezeigt, dass diese nicht von H., sondern von dem Prof. Bök verfasst ist. Sehr merkwürdig ist aber dabei, wie H. schon damals über die abstrakte Uniformität der Aufklärung, über ihr »moralisches und religiöses Lineal«, wie er es nennt, hinausstrebt — ein Streben, das neben dem vorherrschenden Einfluss der Aufklärung in den von R. S. 462 ff. mitgetheilten Fragmenten sehr entschieden hervortritt. Die Auffassung der Religion ist hier im Allgemeinen die Kantische: die »reine Vernunftreligion« ist die, welche »Gott im Geist und in der Wahrheit anbetet, und seinen Dienst nur in die Tugend setzt«, jeder Glaube dagegen, »der sich bei Gott

auch noch durch etwas Anderes, als einen an sich guten Willen, beliebt machen zu können glaubt«, ist »Fetischglaube.« Auch ist H. weit entfernt, das historisch gegebene Christenthum unmittelbar mit jenem reinen Vernunftglauben zu identificiren; er erkennt es z. B. an, dass das Christenthum als solches, sofern ihm nicht die entsprechenden staatlichen Einrichtungen und Zustände zur Seite giengen, keineswegs die vortrefflichen Früchte getragen habe, die man von ihm erwarten sollte, so dass man »in solchem Betracht sagen müsste, durch die christliche Religion könne man gut werden, wenn man schon vorher gut ist«; er bemerkt mit scharfem Auge die auffallende Erscheinung, dass die Christen, deren ganzes Leben doch ihrem Dogma zufolge eine Vorbereitung zum Tode sein sollte, in der Regel »so unmännlich sterben«, wogegen die Griechen diesen Augenblick unbefangen nahen sehen; er wagt selbst über den Stifter des Christenthums die Bemerkung: seine Lehren und Grundsätze seien eigentlich nur für die Bildung einzelner Menschen eingerichtet gewesen, die Forderung z. B., seine Güter zu verkaufen und den Armen zu geben, könne nicht allgemeiner gestellt werden, ohne sich selbst aufzuheben, und will (R. 51) dem Sokrates in manchen Beziehungen vor Christus den Vorzug geben. Zugleich muss aber H. anerkennen, dass die moralische Vernunftreligion der Aufklärung theils an sich selbst allzu dürftig, theils auch ohne praktisch ergreifende Kraft sei. „Wer da von der unbegreiflichen Dummheit der Menschen viel zu sagen weiss — bemerkt er —; wer Einem auf das Haar hin demonstrirt, wie es die grösste Thorheit sei, dass ein Volk solche Vorurtheile habe; wer da mit den Worten, als da sind: Aufklärung, Menschenkenntniss, Geschichte der Menschheit, Glückseligkeit, Vollkommenheit immer um sich wirft, ist weiter nichts, als ein Schwätzer der Aufklärung, der schaale Universalmedicinen feilbietet. Sie speisen einander mit kahlen Worten, und übersehen das heilige, das zarte Gewebe der menschlichen Empfindung." „Weisheit, sagt er, ist nicht Wissenschaft. Weisheit ist eine Erhebung der Seele u. s. w. Sie hat ihre Ueberzeugung nicht auf dem allgemeinen Markt gekauft, wo man das Wissen für Jeden, der richtig bezahlt, hergiebt. — Bildung des Verstandes und Aufklärung bleibt desswegen ein schöner Vorzug . . . aber sie stehen im Werth unendlich gegen Güte und Reinigkeit des Herzens zurück, sie sind damit eigentlich incommensurabel." Was insbesondere die Religion betrifft, so scheint ihm eine Religion, die nur eine Moral sein will, der drastischen Energie zu entbehren. Die Heiligkeit, bemerkt er, sei nur ein Ideal, dem aber nachzustreben ohne sinnliche Triebfedern nicht möglich sei; es müsse der „empirische Charakter", d. h. die Neigung, mit in den Dienst der Vernunft gezogen werden. Das Grund-

princip des empirischen Charakters aber sei die Liebe, ein Analogon der Vernunft, und ein zwar pathologisches, aber doch uneigennütziges Princip. Um namentlich auf's Volk wirken zu können, müsse die Religion Phantasie und Herz nicht unbefriedigt lassen, und nur eine dieser Kräfte sich bemächtigende Religion könne Volksreligion sein, die specielle moralische Ausbildung dagegen, die Belehrung über Collisionen der Pflichten u. s. w. müsse der Privatreligion überlassen werden: „Menschen, frühe in das todte Meer moralischen Geschwätzes getaucht, gehen zwar auch unverwundbar, wie Achilles, heraus, aber die menschliche Kraft ist auch darin ersäuft worden." „Jeder findet es unerträglich, wenn ein Fremder sich in seine Sachen, besonders in seine Handlungsweise, mischt. Am Unerträglichsten sind öffentlich angestellte Sittenwächter. Wer mit lauterem Herzen handelt, wird am Ersten missverstanden von den Leuten mit dem moralischen und religiösen Lineal." Man wird durch diese Aeusserungen an manche Aussprüche eines Lessing, Herder, Jakobi, Haman u. A. erinnert, zugleich beweisen sie aber auch, dass sich Hegel, wenn auch ohne Schellings frühreifes Genie, doch auch damals schon mit individueller Selbständigkeit entwickelt, und auch auf der Universität keineswegs die Rolle des Brutus gespielt hat, die man ihm wohl zuschieben wollte. Wir finden hier schon in ihren Anfängen die Abneigung gegen alles abstrakte Idealisiren, das Dringen auf die konkrete, in der Individualität sich verwirklichende Idee, das ein Grundzug seiner Philosophie geblieben ist, verbunden mit der gedrungenen Kraft der Sprache, mit der er späterhin die Hohlheit eines seichten Moralisirens so meisterhaft zu zermalmen gewusst hat. Dieser Zug ist aber hier freilich mit dem Kantischen Idealismus noch nicht recht vermittelt, und macht sich desshalb auch gegen diesen theilweise noch in der einseitigen Weise geltend, in der nachher Schleiermacher die Individualität und das individuelle Gefühl dem Allgemeinen des Denkens als das Höhere gegenübergestellt hat.

Mit besonderer Vorliebe beschäftigte sich H. während der sieben Jahre, die er theils in der Schweiz, theils in Frankfurt a. M. als Hauslehrer zubrachte, mit der Theologie. Theils die „Fragmente theologischer Studien" (R. 490—514), theils die Briefe an Schelling und sonstige Aeusserungen zeigen uns, welche bedeutende Fortschritte sein theologisches Denken in dieser Zeit gemacht hat. Die Richtung desselben ist im Allgemeinen die gleiche, die es schon in Tübingen genommen hatte: einerseits die freiste kritische Emancipation von aller positiven Auktorität, andererseits ein philosophisches Hinausstreben über die Negativität der blossen Kritik, ein freilich noch nicht zur vollen Klarheit gediehenes, und darum nicht selten in's Mystische streifendes Ringen des Ge-

dankens, um das, was in seiner Unmittelbarkeit absoluter Gegenstand des Glaubens zu sein aufgehört hat, seinem allgemeinen Gehalte nach zu begreifen. Das weit überwiegende von diesen Elementen ist aber in dieser Periode das kritische. Der Zwang des klösterlichen Lebens im Tübinger Seminar und die Langeweile des dortigen verholzten Supranaturalismus hatten in H. einen so tiefen Abscheu vor der herkömmlichen Orthodoxie hervorgebracht, dass er von dieser nur mit der grössten Geringschätzung zu sprechen weiss — wieder ein neues Beispiel, wenn es solcher Beispiele überhaupt noch bedürfte, oder wenn die Verblendung auf sie hörte, wie bei innerlich kräftigen Menschen der Druck geistiger Bevormundung immer nur um so stärkere Opposition hervorruft. Nicht wenig mochte freilich bei H. und seinen Freunden, die damals Freiheitsbäume errichteten und für die französische Revolution schwärmten, auch der Zusammenhang der kirchlichen und wissenschaftlichen Zustände mit den politischen dazu beitragen, ihnen die einen wie die andern zu verleiden. So begegnen wir denn namentlich in H.s Briefen an Schelling äusserst scharfen und treffenden Urtheilen über die Theologie jener Zeit. „Was Du mir von dem theologisch-Kantischen — *si Diis placet* — Gang der Philosophie in Tübingen sagst, schreibt er im J. 1795, ist nicht zu verwundern. Die Orthodoxie ist nicht zu erschüttern, so lang ihre Profession, mit weltlichen Vortheilen verknüpft, in das Ganze des Staats verwebt ist ... So lange hat sie den ganzen immer zahlreichsten Trupp von Gedanken- und von höherem Interesse-losen Nachbetern oder Schreiern auf ihrer Seite. Liest dieser Trupp etwas, das seiner Ueberzeugung (wenn man ihrem Wortkram die Ehre anthun will, ihn so zu nennen) entgegen ist, und dessen Wahrheit er etwa fühlte, so heisst es: ja es ist wohl wahr — legt sich dann auf's Ohr und des Morgens trinkt man seinen Kaffee und schenkt ihn Andern ein, als ob nichts geschehen wäre. Ohnedem nehmen sie mit Allem vorlieb, was ihnen angeboten wird, und was sie im System des Schlendrians erhält. Aber ich glaube, es wäre interessant, die Theologen, die kritisches Bauzeug zur Befestigung ihres gothischen Tempels herbeiführen, in ihrem Ameiseneifer möglichst zu stören, ihnen Alles zu erschweren, sie aus jedem Ausfluchtswinkel herauszupeitschen, bis sie keinen mehr fänden und sie ihre Blösse dem Tageslicht ganz zeigen müssten." H. selbst trug sich damals mit dem Gedanken, hiefür mit Hand anzulegen, „überzeugt, nur durch continuirliches Schütteln und Rütteln von allen Seiten her sei endlich eine Wirkung von Wichtigkeit zu hoffen." Er wollte namentlich Fichte's Kritik der Offenbarung einer schärferen Prüfung unterwerfen, indem er diese beschuldigt, dem Unfug, dass der Kriticismus für den Dienst der

Orthodoxie verwendet wurde, Thür und Angel geöffnet zu haben. H. hatte damals noch keine Ahnung davon, dass er selbst später dem gleichen Unfug, der mit seiner Philosophie getrieben worden ist, wenigstens den Finger, wenn nicht die Hand, bieten würde. — „Religion und Politik, schreibt H. um dieselbe Zeit, haben (bisher) unter Einer Decke gespielt. Jene hat gelehrt, was der Despotismus wollte: Verachtung des Menschengeschlechts, Unfähigkeit desselben zu irgend einem Guten." Und mit besonderer Beziehung auf die würtembergischen Zustände: „der Geist, den die vorige Regierung einzuführen drohte, war in Heuchelei und Furchtsamkeit, einer Folge des Despotismus, gegründet, und selbst wieder Vater der Heuchelei; ein Geist, der in jeder öffentlichen Constitution herrschend werden muss, die den chimärischen Einfall hat, Herzen und Nieren prüfen zu wollen, und Tugend und Frömmigkeit zum Maassstab der Schätzung des Verdienstes und der Austheilung der Aemter zu nehmen. Ich fühle innigst das Bejammernswürdige eines solchen Zustandes, wo der Staat in die heiligen Tiefen der Moralität hinabsteigen und diese richten will. Bejammernswürdig ist er, auch wenn der Staat es gut meinte. Noch unendlich trauriger, wenn Heuchler das Richteramt in die Hände bekommen, welches geschehen muss, wenn es auch Anfangs gut gemeint gewesen wäre. Dieser Geist scheint auch Einfluss auf die Ergänzung Eures Repeteninstituts gehabt zu haben, das, wenn es aus gut organisirten Köpfen bestände, wahren Nutzen stiften könnte." Es liessen sich an diese Hegel'schen Aeusserungen allerlei erbauliche Betrachtungen und Nutzanwendungen anknüpfen, z. B. dass die Welt sich immer gleich bleibt, und die Hierarchie, gleichviel ob protestantische oder katholische, nichts lernt und nichts vergisst u. s. w.; doch diese liegen zu nahe, als dass sie sich dem Leser nicht von selbst darbieten sollten.

Wie über die damalige Orthodoxie, so äussert sich H. in jener Zeit auch über das Christenthum im Ganzen oft stark genug, wenn er z. B. S. 487 im Tagebuch seiner Schweizerreise aus Anlass einer Lokalsage bemerkt: auch hier „wie immer habe die christliche Einbildungskraft nichts als eine abgeschmackte Legende hervorgebracht", und in einem Leben Jesu, das er ausarbeitete, mit Entfernung alles Wunderbaren, den Stifter der christlichen Religion ächt rationalistisch als rein menschliche Erscheinung zu begreifen suchte. Nur konnte ihn die herrschende Aufklärung jener Zeit so wenig, wie früher, befriedigen, wie er denn bei Gelegenheit (S. 481 f.) mit tiefer Verachtung auf die damals übliche Teleologie herabsieht, und mit herber Ironie über die schilt, welche bei jedem Unfall „unlittig und ungeduldig werden, auch wenn

sie einmal die Macht der Natur empfinden, dann Trostes bedürfen und ihn etwa in einem Geschwätze finden, das ihnen beweist, auch dieses Unglück sei ihnen vielleicht vortheilhaft, denn dazu können sie sich nicht erheben, ihren Nutzen aufzugeben. Diess von ihnen zu fordern, dass sie auf Entschädigung Verzicht thun wollen, hiesse ihnen ihren Gott rauben." Gerade desswegen aber, weil ihn die herrschende Aufklärung so wenig befriedigte, als die Orthodoxie, musste sich H. zu einer neuen und eigenthümlichen Auffassung der Religion hingetrieben finden, für die er schon damals den später mit so vielem Glück von ihm verfolgten Weg der geschichtsphilosophischen Betrachtung einschlug, damals freilich noch nicht im Stande, dieser die umfassende Grundlage zu geben, die sie später bei ihm erhalten hat. Den allgemeinen Gedanken dieser späteren Ausführung hat übrigens H. schon frühe ausgesprochen, wenn er in den »Fragmenten u. s. w.« S. 522 die Gesammtheit der geschichtlichen Religionen als eine Stufenreihe von Offenbarungen Gottes oder »Erzeugungen seiner Gestalten« bezeichnet. Was im Besondern die geschichtliche Ableitung des Christenthums betrifft, so knüpft H. diese auch hier schon neben dem Judenthum hauptsächlich an die Trostlosigkeit des Bewusstseins an, mit der die römische Welt endigte, in der freilich etwas rasch hingeworfenen Bemerkung S. 521: »Nach dem Untergange römischer und griechischer Freiheit, als den Menschen die Herrschaft ihrer Ideen über die Objekte genommen war, trennte sich der Genius der Menschheit.« Die Einen nämlich gaben sich im Genusse an die Objekte hin, Andere stiessen diese in stoischer Selbstgenügsamkeit von sich, noch Andere »fühlten, dass die Objekte anders sein sollten, aber sie hatten nicht den Muth, sie zu ergreifen und zu bilden. Die Uebermacht derselben lastete auf ihnen und liess ihnen nur das Gefühl ihrer Ohnmacht.« Ein Theil von diesen nun bildete sich den Sinnen unsichtbare Objekte, deren Offenbarung er erwartete; »sie hiessen Theurgen. Ein anderer Theil hörte von einem ähnlichen neuen Objekt sprechen, entfloh den äussern Objekten, die ihm versagt waren, warf sich dem Glauben in die Arme, dass jenes Unsichtbare sie selbst und die äussern Objekte beherrschen würde — und hiessen Christen. Die ausgebildete Kirche hat beides, den Wunsch der Stoiker und jener in sich gebrochenen Geister vereinigt. Sie erlaubt dem Menschen, im Wirbel der Objekte zu leben, und verheisst durch leichte Uebungen, Handgriffe, Lippenbebungen u. s. f. zugleich über sie sich zu erheben. Der Wunsch der Theurgen ist eigentlich nur hie und da in den Kopf sog. christlicher Schwärmer gekommen. Diese Vereinigung ist nie eigentlich zum Handwerk, wie das Uebrige, geworden". — Genauer, und in sehr eigenthümlicher Weise, ist H. damals auf's Judenthum eingegan-

gen, über das sich die von R. mitgetheilten Fragmente S. 490 ff. 518 noch weit ungünstiger äussern, als später die Religionsphilosophie. Als der Grundcharakter dieser Nation erscheint H. hier nur ihre Abkehr von der Natur, das Streben nach Unabhängigkeit durch ihren Gesetzesdienst, durch den „Zustand einer völligen Passivität, einer völligen Hässlichkeit"; auch vom Schicksal des jüdischen Volks behauptet er, „es könne nicht Furcht noch Mitleiden erwecken, denn beide entspringen nur aus dem Schicksal des nothwendigen Fehltritts eines schönen Wesens; es könne nur Abscheu erwecken." Dieser Auffassung gemäss kann denn auch das Auftreten Jesu in der jüdischen Welt noch nicht recht begriffen werden: er erscheint als ein fast nur im Widerspruch mit der Missbildung seines Volks auftretendes Wesen, dessen Selbstdarstellung eben jene Bildungsform mehr Hindernisse als Anknüpfungspunkte darbot — ein Satz, den H. merkwürdigerweise gerade an dem sonst so sehr gepriesenen Johanneïschen Prolog ausführt, von dem er behauptet, seine Reflexionssprache sei nicht geschickt, das Geistige mit Geist auszudrücken, seine Sätze haben nur den täuschenden Schein von Urtheilen, da die Prädikate nicht Begriffe, sondern selbst wieder ein Lebendiges seien. Aus dem Verhältniss Jesu zum Bewusstsein seines Volks sucht nun H. auch damals schon sein Schicksal zu begreifen. Dass dieses nicht nur einfach als ungerechtes Leiden behandelt werden dürfe, steht ihm schon frühe fest: „nie hat die Unschuld gelitten, jedes Leiden ist Schuld; ein Schicksal s c h e i n t nur durch fremde Schuld entstanden, diese ist nur die V e r a n l a s s u n g", „es ist eine E h r e, gerecht zu leiden", diese Sätze spricht er schon hier S. 495 mit aller Bestimmtheit aus, und bezeichnet desswegen als die erhabenste Schuld die „Schuld der Unschuld". Bei Jesus nun soll diese darin liegen (S. 53. 496 f. 514), dass er durch die Zurückziehung aus allen besondern Verhältnissen, durch die Entfernung von allen bestimmten Formen, durch den Versuch, das Schicksal des jüdischen Volks durch Liebe zu versöhnen, statt es durch Tapferkeit zu überwinden, das Leben überhaupt verletzt habe: „diese Entfernung der Liebe von allem Schicksal ist gerade ihr grösstes Schicksal". — Man sieht hier das Ringen des Gedankens, das Schicksal Jesu zu begreifen, das aber noch an einer unvermeidlichen Unklarheit leidet, weil die geschichtliche Erscheinung noch zu wenig aus ihren bestimmten geschichtlichen Prämissen erklärt wird. — Weit geringer erscheint in den Aeusserungen jener Zeit H.s Interesse für die dogmatischen Lehrbestimmungen der kirchlichen Christologie, auf die er später so grossen Werth gelegt hat, und er erwähnt ihrer fast nur, um sie als widersprechend zu bezeichnen. Das von ihm später so ungebührlich vernachlässigte kritische Element war damals in ihm noch voll-

kommen lebendig. Dass er es übrigens, in der Christologie wenigstens, auch später wohl oft ignorirt, aber nie in bestimmten Aeusserungen verläugnet hat, dürfte eine Zusammenstellung aller hergehörigen Stellen aus seinen Schriften zeigen. Skeptisch genug äussert sich H. in den Fragmenten bei R. auch über Wunder und Sakramente. Den Wundern will er zwar ihre Wahrheit für die Phantasie nicht bestreiten, meint dagegen, über ihre Wahrheit für den Verstand solle man gar nicht streiten — nicht etwa, weil sich darüber nichts ausmachen lasse, sondern weil man den richtigen Standpunkt schon verlasse, und dem Vertheidiger des Wunders gewonnen Spiel gebe, wenn man sich auf historische und exegetische Erörterungen einlasse, statt sich auf die Principienfrage »ob man bei der Gründung der höchsten Wissenschaft für den Menschen von einer Historie ausgehen müsse?« zu beschränken. Es ist also nicht eine, wenn auch noch so geringe Anerkennung der Realität der Wunder, was H. ihre Bestreitung missbilligen heisst, sondern im Gegentheil diess, dass er glaubt, »auf die Führung des Streits vor dem Richterstuhl des Verstandes sich einzulassen, beweise schon, dass wir auf dem Standpunkt der Vernunft nicht recht feststehen, dass uns die Erzählung von Wunderbegebenheiten stutzig gemacht habe, dass wir es nicht von dort aus allein wagen, sie von der Hand zu weisen, sondern dass die Thatsachen, die man uns als Wunder ausgiebt, fähig sein könnten, jene Selbständigkeit der Vernunft umzustossen«. — Unter den Sakramenten finden wir das Abendmahl ausführlicher besprochen. Während aber H. in diesem später die höchste Vollendung des Kultus anerkennen wollte, weiss er sich in der frühern Zeit in diese Handlung nicht recht zu finden: »diese Art einer objektiven Vereinigung, dass die Liebe an etwas Sichtbares, an etwas geheftet wird, das zernichtet werden soll, ist es, was die Handlung nicht zu einer religiösen werden liess«. »Das Ding und die Empfindung, der Geist und die Wirklichkeit vermischen sich nicht. Die Phantasie kann sie nie in Einem Schönen zusammenfassen«. »Nach dem Genuss des Abendmahls unter den jetzigen Christen entsteht ein andächtiges Staunen ohne Heiterkeit, oder mit einer wehmüthigen Heiterkeit, denn die getheilte Spannung der Empfindung und der Verstand waren einseitig, die Andacht unvollständig. Es war etwas Göttliches versprochen, und es ist im Munde zerronnen« (S. 510). — Auch die Einheit von Staat und Kirche, die er und seine Schule später proklamirt haben, wusste er damals noch nicht zu finden; die Kirche scheint ihm nur in abstrakter Entgegensetzung gegen die Welt bestehen zu können; »es ist ihr Schicksal, dass Kirche und Staat, Gottesdienst und Leben, Frömmigkeit und Tugend, geistliches und weltliches Thun wie [l. nie] in Eins zusammenschmelzen können«. — Es ist nicht ohne

Interesse, sich an diese freieren Ansichten des Jünglings Hegel zu erinnern, und auch aus der Zeit der Reticenzen werden wir uns Manches nach ihnen deuten dürfen.

Hegels eben besprochene Aeusserungen fallen noch in die ersten Jahre seines Aufenthalts in der Schweiz, in die Jahre 1795 und 96. In der nächstfolgenden Zeit beschäftigte er sich vorherrschend mit historischen und politischen Studien, ohne doch die Theologie auf irgend einem Punkt aus den Augen zu verlieren. Das Hauptinteresse seines Theologisirens bildet fortwährend die Tendenz, den von der Aufklärung gemachten und von H. selbst in seiner Berechtigung anerkannten Dualismus des Glaubens und des verständigen Denkens aufzuheben, ohne dass sich doch diese Tendenz schon in einem letzten Resultat abschliessen könnte. So sehen wir ihn jetzt (1798), im Widerspruch mit dem zuletzt Angeführten, gegen die Kantische Trennung von Staat und Kirche mit der Bemerkung (S. 88) protestiren: »wenn das Princip des Staats ein vollständiges Ganzes sei, so könne Kirche und Staat unmöglich verschieden sein; was diesem das gedachte Herrschende sei, sei jener eben dasselbe Ganze als ein Lebendiges von der Phantasie dargestellt; das Ganze der Kirche sei nur dann ein Fragment, wenn der Mensch in einen besondern Staats- und besondern Kirchenmenschen zertrümmert sei«. Von besonderem Interesse sind aber für uns die erneuten Anstrengungen (1799 f.), der Religion im Ganzen durch eine Kritik ihres Begriffs ihre Stelle im Organismus des Geisteslebens anzuweisen. Auch diese freilich wollen erst halb gelingen: die Religion überhaupt weiss H. aus seiner philosophischen Anschauung abzuleiten, aber die Berechtigung der positiven Religion erscheint noch etwas unsicher. Das allgemeine Wesen der Religion ist ihm hier schon, wie später, ja fast in schärferer Fassung ihres Begriffs, »die Erhebung des Menschen, nicht vom Endlichen zum Unendlichen, sondern vom endlichen Leben zum unendlichen Leben«. »Wenn er das unendliche Leben als Geist des Ganzen zugleich ausser sich, weil er selbst ein Beschränktes ist, setzt, sich selbst zugleich ausser sich den Beschränkten setzt [meint man nicht Feuerbach zu hören?], und sich zum Lebendigen emporhebt, auf's Innigste mit ihm vereinigt, so betet er Gott an« (S. 95) — eine Bestimmung, die zwar noch an dem Mangel leidet, dass der Geist im Sinne der Naturphilosophie, ähnlich wie in Schleiermachers Reden über die Religion, erst als Lebendigkeit, noch nicht als Geist gefasst ist, die aber im Uebrigen viele Wahrheit hat. Von diesem allgemeinen Begriff der Religion weiss nun aber H. den Uebergang zur positiven Religion noch nicht recht zu finden. Einerseits nämlich erkennt er es an, dass sich das religiöse Bewusstsein in die verschieden-

sten Bildungsformen fassen müsse, protestirt gegen die Leerheit der Vorstellung, als ob die Vernunftreligion unserer Zeit die aller Zeiten hätte sein sollen, und das, was Millionen Jahrhunderte lang heilig hielten, nur Unsinn oder gar Immoralität gewesen sei, und behauptet, dass auch der dumpfste Aberglaube für gewisse Zeiten natürlich, und darum wahre Religion sein könne — und er hat hierin im Allgemeinen schon das Princip seiner spätern Religions- und Geschichtsphilosophie ausgesprochen. Andererseits jedoch weiss er die Form der Positivität selbst noch nicht als die nothwendige und allgemeine Form des religiösen Bewusstseins zu begreifen, und will eine positive Religion nur die genannt wissen, welche die religiösen Gefühle mittelst gewaltsamer Anstalten zu erzeugen sucht. Dass auch diese unter Umständen nothwendig werden können, giebt er zu, aber doch sollen sie es nur dann sein, wenn in einer Zeit überhaupt Alles unnatürlich geworden, die Religion nur »als ein Erbstück vergangener Zeiten« übrig ist (S. 532 ff.). Die aller Religion als solcher wesentliche Form der Positivität, der äussern Auktorität, ist so nicht in ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit abgeleitet.

Einen entschiedenen Fortschritt über diese Stufe hinaus finden wir in dem encyklopädischen Entwurf eines philosophischen Systems, den H. in den ersten Jahren seines Jenenser Aufenthalts niederschrieb, sofern hier theils die eigenthümliche Form des religiösen Bewusstseins, theils auch die geschichtlichen Religionen schärfer abgeleitet werden. »Weil der Geist«, lesen wir in ersterer Beziehung S. 134 — »in der Religion nicht in der Idealität der Wissenschaft, sondern in Beziehung auf die Realität ist, so hat er nothwendig selbst eine umgrenzte Gestalt, welche, für sich fixirt, in jeder Religion die positive Seite derselben ausmacht. Die religiöse Tradition drückt desshalb das Gedoppelte aus, einerseits die spekulative Idee des Geistes, andererseits die aus dem empirischen Dasein des Volkes entnommene Begrenzung, nicht die Begrenzung der Idee, wie die Kunst überhaupt sie üben muss. Weil also die Religion Wissenschaft und Kunst von sich ausschliesst, insofern sie Religion ist, so ist sie ein Thun als Ergänzung der Kunst und Wissenschaft, der Kultus« — dessen Bedeutung H. hier schon im Wesentlichen ebenso, wie nachher in der Religionsphilosophie, bestimmt hat. Dieses allgemeine Wesen der Religion soll nun weltgeschichtlich in drei Formen auftreten: die Form der Identität — die Naturreligion; die Differenz aus der eine blos relative Identität hervorgeht — der Untergang der Naturreligion in der römischen und jüdischen Welt; die Reconstruction der Identität aus dem unendlichen Gegensatz — das Christenthum. Das Christenthum ist dadurch entstanden, dass Christus »das Leiden seiner ganzen Zeit aus innerster Tiefe aussprach, die Kraft der Gött-

lichkeit des Geistes, die absolute Gewissheit der Versöhnung, die er in sich trug, darüber erhob und durch seine Zuversicht die Zuversicht Anderer erweckte« — jenes in seiner Verachtung der Welt gewordenen Natur, dieses in der Erklärung seiner Einheit mit Gott (welche beide Momente H. sofort in einer Weise ausführt, welche bereits die Grundgedanken der späteren Darstellung über die Bedeutung der Geschichte Christi enthält). Den gedankenmässigen Ausdruck für die Lehre von der Versöhnung giebt das Dogma von der Dreieinigkeit. Geschichtlich ist das Christenthum zuerst zur schönen Religion geworden im Katholicismus. Der Protestantismus hat die Heiligung des empirischen Daseins aufgehoben, den Frieden der Versöhnung in ein unendliches Sehnen verwandelt, und der Religion den Charakter der nördlichen Subjektivität aufgedrückt. Weder die eine noch die andere Form kann aber genügen, das Letzte wird vielmehr sein müssen, dass der Geist, nachdem er der Natur die religiöse Weihe ausgezogen, »sich als Geist in eigener Gestalt zu heiligen und die ursprüngliche Versöhnung mit sich in einer neuen Religion herzustellen wage, in welche der unendliche Schmerz und die ganze Schwere seines Gegensatzes aufgenommen, aber ungetrübt und rein sich auflöst, wenn es nämlich ein freies Volk geben, und die Vernunft ihre Realität als einen sittlichen Geist wiedergeboren haben wird, der die Kühnheit haben kann, auf eigenem Boden und aus eigener Majestät sich seine reine Gestalt zu nehmen«. Man erinnert sich bei diesen Worten an die Forderung einer neuen Religion, die auch Schelling um jene Zeit aussprach, aber man sieht auch bereits die tiefgehende Differenz beider Philosophen: während Schelling eine grossartige Natursymbolik für die höchste Form der Religion erklärt, und mit dieser selbst in einen neuen Mysteriendienst flüchten will, so ist es hier der Geist eines freien Volkes, welcher den Boden für die Reform der Religion bilden soll, während dem Einen die Natur die höchste Erscheinung des Geistes ist, ist es dem Andern der Staat, während jener zum Orient zurücklenkt, hält sich dieser an die freie Sittlichkeit des Griechen. — Dass jedoch H. ziemlich bald von dieser Forderung einer neuen Religion abgekommen ist, zeigen R s Anführungen aus seinen Jenenser Vorträgen S. 197, in denen schon ebenso, wie später in der Encyklopädie, von der Kunst zur Religion übergegangen, diese aber sogleich als die geoffenbarte oder absolute gefasst, und die Ergänzung der auch an dieser noch zugestandenen Mangelhaftigkeit theils vom Staat, theils von der Philosophie erwartet wird.

Mit dem Ende von H.s Aufenthalt in Jena beginnt die Reihe der grösseren Werke, die seinen Namen und Einfluss begründet haben; die Lehrjahre sind vorbei, der Meister steht vor uns. Die weitere Entwick-

lung des Hegel'schen Systems ist vor den Augen des Publikums vor sich gegangen und allzu bekannt, als dass die kurzen Andeutungen, die uns hier allein möglich wären, viel Neues bringen könnten. Ich schliesse daher die gegenwärtige Uebersicht, indem ich derselben noch einige kleine Beiträge zu H.s Biographie beifüge.

Der eine davon ist die Notiz, die mir ein Alters- und Studiengenosse des Philosophen aus seiner Gymnasialzeit und dem Tübinger Seminar, der verstorbene Pfarrer **Faber** von Oberstenfeld vor Jahren mitgetheilt hat, dass H. in der Zeit, während der er die obern Klassen des Stuttgarter Gymnasiums besuchte, beim Bad in Gaisburg einmal in grosse Lebensgefahr gerathen, und nur mit Mühe von ihm und noch einem Kameraden gerettet worden sei. (Derselbe erzählte mir auch, wie er H. einmal im Stift, da dieser in einem wenig erbaulichen Zustand nach Hause kam, den Nachforschungen der Seminarpolizei entzogen habe.) Ein zweiter und interessanterer Beitrag sind die lateinischen Zeugnisse, die H. während seines Seminarlaufs von der Seminarbehörde ausgestellt wurden. Ich habe deren viele kürzere aus den Jahren 1788—93 und dann ein längeres, H. bei seinem Abgang aus dem Seminar ertheiltes, vom J. 1793 gefunden. Das kürzere Zeugniss vom Herbst 1788 lautet: *Ingenium bonum, diligens, mores boni,* und dieselben Prädikate wiederholen sich, das *ingenium* betreffend, alle zehen Semester durch, das Sittenzeugniss wechselt zwischen den Ausdrücken *boni, recti, probi,* und nur zweimal, im J. 1791, heisst es: *mores languidi.* Das ausführlichere Abgangszeugniss ist dieses:

1793. Class. 1.

M. Georg Wilhelm Hegel, Stuttgart nat. d. 27. Aug. patre Georg Ludwig Hegel, Secretario.

Valetudo non constans, statura media, eloquium haud gratum, gestus pauci, ingenium bonum, judicium excultum, memoria tenax, scriptio lectu non difficilis, mores recti, industria nonnunquam interrupta, opes sufficientes.

Studia theologica non neglexit, orationem sacram non sine studio elaboravit, in recitando non magnus orator visus.

Philologiae non ignarus, philosophiae nullam [1]) *operam impendit.*

1) Das in den Jahrbüchern der Gegenwart erwähnte „Gerücht", dass es statt dieses *nullam* „*multam*" heissen sollte, stützt sich ohne Zweifel auf blosse Conjectur. Ich konnte zwar von den zwei officiellen Exemplaren des obigen Zeugnisses, die verfasst wurden, das eine, in die Registratur des hiesigen evangelisch-theologischen Seminars gehörige, jetzt so wenig, als bei früheren Bemühungen, auffinden, glaube mich aber zu erinnern, dass es in einer diesem entnommenen Abschrift gleichfalls *nullam* hiess, was weniger

A. 1793 d. 20. Sept. praeter ordinem ad examen admissus. Textum 1 Cor. 11, 14. non plene explicavit, nec justo ordine orationem decenter tamen recitavit. Ceterum in discursu mediocres in theologia commonstravit progressus. Pro examinato declaratus ac informator domesticus nobilibus helvetiis concessus fuit.

Welche geringe Anerkennung dieses Zeugniss enthält, fällt noch stärker in die Augen, wenn man damit das glänzende Abgangszeugniss vergleicht, das zwei Jahre später Schelling erhielt; zur Mittheilung des letzteren glaube ich mich jedoch nicht berechtigt.

Zeller.

auffallend ist, wenn man erwägt, dass H. auch nach sonstigen Zeugnissen das Studium der Schulphilosophie und selbst Kant's in jener Zeit nur unvollständig betrieben hat.

Erklärung.

Wie wir hören, ist vielfach die Ansicht verbreitet, die auch öffentliche Blätter schon geäussert haben, als werde der Aufsatz des Herrn Dr. v. Baur über das Evangelium des Johannes aus dem vorigen Jahrgang der Theol. Jahrbb. besonders abgedruckt und in den Buchhandel gebracht werden. Wir sind jedoch in dem Falle, dieser Meinung mit Bestimmtheit widersprechen zu können.

D. 6. Jan. 1845 Der Herausgeber und Verleger der Theol. Jahrbb.

I.

Abhandlungen.

Kritische Beiträge zur Kirchengeschichte der ersten Jahrhunderte, mit besonderer Rücksicht auf die Werke von Neander und Gieseler.

Von

Dr. Baur.

Es giebt bekanntlich sehr verschiedene Arten der Geschichtschreibung, über deren Werth sehr verschieden geurtheilt werden kann. Dass es ohne Kritik keine Geschichte giebt, die geschichtliche Forschung und Darstellung somit in jedem Falle eine kritische sein muss, ist allgemein zugestanden, nur theilen sich die Ansichten sogleich wieder darüber, in welchem Sinn und in welchem Umfang die Behandlung der Geschichte eine kritische sein soll. Versteht man freilich unter der Kritik, wie gewöhnlich, nur die Rechenschaft, die man sich über die Quellen der Geschichte zu geben hat, ob sie ächt und zuverlässig genug sind, um die geschichtlichen Data mit Sicherheit aus ihnen entnehmen zu können, so scheint das Geschäft der Kritik keinen zu grossen Schwierigkeiten zu unterliegen. Es erledigt sich nach der Beschaffenheit der einzelnen Quellen, mit welchen man es zu thun hat, in den meisten Fällen mehr oder minder einfach, und wenn man auch das Eine oder das Andere auf sich beruhen lassen muss, so scheint diess für die geschichtliche Auffassung des Ganzen keine grosse Bedeutung zu haben. Allein mit dieser sogenannten Quellenkritik ist noch sehr wenig ausgerichtet, solange man nicht zu der Einsicht gekommen ist,

dass die Geschichte überhaupt Kritik ist, als die Stellung des Bewusstseins zur Vergangenheit, die nur dadurch richtig erkannt werden kann, dass man weiss, was überhaupt die Vergangenheit für das ihr gegenüberstehende Subjekt ist. Das Vermittelnde zwischen Gegenwart und Vergangenheit ist die Geschichte, aber nur sofern sich in ihr das Subjekt des Verhältnisses bewusst ist, in welchem es als denkendes zur Vergangenheit steht, und es ist daher in der Forderung, dass die ganze geschichtliche Betrachtung eine kritische sein müsse, nur das Interesse ausgesprochen, das der denkende Geist an der Geschichte hat. Sobald einmal der Geist eine bestimmte Stufe der Entwicklung erreicht hat, hat er auch den Trieb und Drang in sich, in sich zu gehen, sich selbst zum Gegenstand seines Denkens zu machen und sich selbst denkend zu begreifen, was nur dadurch geschehen kann, dass er, um zu wissen, was er ist, auch weiss, wie er es geworden ist. Sein eigenes Selbstbewusstsein weist ihn daher auf das weite vor ihm liegende Gebiet der Geschichte hin, um in ihr, von einem näheren oder entfernteren Punkte aus, denselben Weg, welchen er in der objektiven Bewegung des Geschehenen durchlaufen hat, nun auch für sein subjektives Bewusstsein zu durchlaufen, aus der Objektivität der Geschichte sich selbst in die Subjektivität seines Bewusstseins zurückzunehmen, und indem er sich so des äussern geschichtlichen Processes als eines geistigen Processes bewusst wird, in diesem Process sein eigenes Wesen zu erkennen. Diese Auseinandersetzung des Subjekts mit der vor ihm liegenden Objektivität der Geschichte, wobei es ebensosehr darauf ankommt, beides, das objektiv Geschehene und das Subjekt, das sich desselben bewusst werden soll, auseinanderzuhalten, als auch beides auf einander zu beziehen und in seiner Einheit zu begreifen, ist eine wesentlich kritische Betrachtung, und die Kritik ist daher, wie sie Gegenwart und Vergangenheit vermittelt, so auch die Vermittlerin der Geschichte und der Spekulation. In der Kritik wird die Geschichte von selbst zur Philosophie der Geschichte, und die Spekulation hinwiederum kann die objektive Betrachtung der Sache selbst, die sie sein soll, nicht sein, wenn sie nicht der eigenen Bewegung

der Sache selbst auf ihrem geschichtlichen Wege nachgeht Gilt diess von der Geschichte überhaupt, so kann es von keinem andern Theile der Geschichte mit grösserem Rechte gelten, als von demjenigen, welcher es unmittelbar mit den höchsten Aufgaben und Interessen des menschlichen Geistes zu thun hat, der Geschichte der Religion und des Christenthums. Die Geschichte des Christenthums, oder der christlichen Kirche, als der Form, in welcher das Christenthum sich geschichtlich objektivirt hat, kann nur eine kritische in dem Sinne sein, in welchem die Kritik überhaupt das Element der Geschichte ist. Der denkende Geist soll sich auf dem Wege der Geschichte darüber Rechenschaft geben, was das Christenthum für ihn ist, wie weit es ihm gelingt, den ganzen geschichtlichen Process, in welchem das Christenthum aus der Vergangenheit in das Bewusstsein der Gegenwart herübergreift, als einen geistigen, in dem Wesen des Geistes begründeten, zu begreifen. Alle jene kritischen Fragen, die in der Kritik der evangelischen Geschichte die neueste Zeit so tief bewegen, gehören dem Gebiet der christlichen Kirchengeschichte an, sie betreffen den Ausgangspunkt, von welchem aus sie sich in ihrem ganzen Verlauf entwickelt, in dem Anfang muss aber ebendeswegen auch schon das Princip enthalten sein, durch welches die Auffassung alles Folgenden bestimmt wird.

Wie sich die neuesten Bearbeitungen der Geschichte der christlichen Kirche zu der höchsten Aufgabe derselben stellen, ist gewiss eine auf dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft nicht unwichtige Frage, zu deren Beantwortung hier wenigstens ein kleiner Beitrag gegeben werden mag. Es bieten sich für diesen Zweck zwei kirchenhistorische Werke dar, über deren ausgezeichneten Werth das öffentliche Urtheil sich längst festgestellt hat, die Werke von Gieseler und Neander, in welchen jeder Kenner der Geschichte, sosehr er auch in Manchem anderer Ansicht sein mag, doch im Ganzen nur die reife Frucht deutscher Forschung und Gelehrsamkeit anerkennen kann.

Beide gleich berühmte Kirchenhistoriker haben vor zwanzig Jahren beinahe völlig gleichzeitig ihr Unternehmen begonnen, und seitdem nicht nur einen grossen Theil des Ganzen durch-

gearbeitet, sondern auch durch die steigende Theilnahme des Publikums veranlasst, den Anfang gemacht, in einer neuen Ausgabe ihren Werken den Grad der Vollendung zu geben, welcher nur durch eine wiederholte Durcharbeitung zu erreichen ist. Gerade jetzt, nachdem die erste, die Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte umfassende Abtheilung des Neander'schen Werkes in einer zweiten und verbesserten Auflage herausgegeben worden ist (Bd. 1. 1842. Bd. 2. 1843), ist auch die erste, denselben Zeitraum begreifende Abtheilung des ersten Bandes des Gieseler'schen Lehrbuchs in einer vierten neu durchgearbeiteten Auflage (1844) erschienen.

Beide Historiker haben nicht unterlassen, sich in der Vorrede zur neuen Ausgabe ihrer Werke über ihren Standpunkt und ihre Stellung zur Zeit auszusprechen, aber beide äussern sich zugleich mit einer gewissen Verstimmung, ja sogar mit gereizter Bitterkeit gegen neuere Tendenzen. »Mit der neuen Richtung«, sagt Gieseler Vorr. S. V. »habe er sich nicht befreunden können, welche die bis dahin geltenden Quellen der ersten Geschichte des Christenthums verdächtige, die aus denselben geschöpfte Geschichte aufgebe, und für die erste Entwicklung des Christenthums ganz neue historische Construktionen versuche. Eingehende Widerlegungen derselben werde man in diesem Lehrbuche nicht erwarten, nur hin und wieder habe er Gründe angedeutet, welche ihn abgehalten haben, sich die Resultate dieser Art von Forschungen anzueignen. Möge die älteste Kirchengeschichte nur nicht in den Zustand gerathen, in welchem sich gegenwärtig die Einleitung in die heil. Schriften befinde, d. h. möge sie von der historischen Conjekturalkritik nicht so mit Meinungen und Vermuthungen überschüttet werden, dass es kaum noch möglich bleibe, sich in dem Gewirre zurechtzufinden, und das objektiv Gegebene von den subjektiven Zuthaten zu sondern. Es sei gewiss durch den neuern Gang dieser Literatur eine Bearbeitung der Theorie der historischen Kritik sehr wünschenswerth geworden. Allerdings werde durch diese Theorie allein ebenso wenig ein Kritiker gebildet werden, wie durch die Hermeneutik allein der Exeget, und es werde durch sie gewiss nicht aller historischen Zweifel-

sucht und allen unhaltbaren Conjekturen gewehrt werden, aber das unklare kritische Gefühl, durch welches jetzt so manche Operationen allein geleitet werden, würde doch genöthigt, sich möglichst in Gedanken aufzulösen, und sich über die Gründe, die Bedingungen und die Grenzen kritischer Zweifel und Vermuthungen deutliche Rechenschaft zu geben und das allgemeine Urtheil über neu sich darbietende kritische Resultate würde dadurch geleitet und gekräftigt werden.«

Man sieht wohl, es ist das conservative Interesse, welchem Hr. Dr. Gieseler mit ganzer Seele huldigt, aber ebenso klar sieht auch jeder, der mit dem Stand der Sache näher bekannt ist, sogleich, dass Hr. Dr. Gieseler, um sich den Ruhm eines conservativen Historikers mit um so grösserem Rechte vindiciren zu können, die von ihm bestrittene Richtung so viel möglich ins Schwarze mahlt. So wie die angeführten Worte lauten, sollte man meinen, es habe in der letzten Zeit eine kritische Revolution der schlimmsten Art auf dem Boden der ältesten Kirchengeschichte Verwüstungen angerichtet, die jeden besonnenen Forscher nur mit Schmerz erfüllen können, aber was ist denn so Arges geschehen? Es ist keine grosse Sache, allgemeine Beschuldigungen dieser Art zu erheben, würdiger aber wäre es nach meiner Meinung gewesen, wenn man einen so schweren Vorwurf zu machen hat, und dabei dem Gegner sogleich auch das Motiv der Verdächtigung unterlegt, mit klaren Worten zu sagen, was und wen man meint. Um so offener will ich von der Sache reden. Ich werde gewiss nicht der Einzige sein, der in der hier geschilderten Richtung die von mir und den Freunden meiner Grundsätze und Ansichten befolgte kritische Methode bezeichnet sehen muss. Nun frage ich aber Hrn. Dr. Gieseler, was ihn veranlassen und berechtigen konnte, von meiner kritischen Richtung und Methode auf diese absprechende Weise zu reden. Eingehende Widerlegungen will man freilich nicht geben, wo man sie geben sollte, weil sich dabei sogleich auch zeigen müsste, was an der Sache ist, verhielte es sich aber auch nur in einem kleinen Theile so, wie hier behauptet wird, so müssten auch schon die hin und wieder angedeuteten Gründe das beklagenswerthe Uebel deutlich zu

erkennen geben. Es ist aber auch diess, wie jeder selbst sehen kann, keineswegs der Fall. Es sollen die bisher immer geltenden Quellen der ersten Geschichte des Christenthums verdächtigt worden sein. Da Hr. Dr. Gieseler nachher von den Quellen der ältesten Kirchengeschichte die heiligen Schriften unterscheidet, so kann er hier zunächst unter den Quellen nur die nachapostolischen Schriften verstehen. Wo wäre aber unter diesen ältesten Schriften auch nur eine von irgend einer Bedeutung, die nicht längst angefochten wäre, und gegen welche daher nicht der kritische Zweifel schon aus diesem Grunde in seinem vollen Rechte wäre? Gegen welche der Schriften der apostolischen Väter wäre denn ein so unerhörter Zweifel, eine so dreiste Verdächtigung gewagt worden? Schriften aber, wie die Apologien Justins, Tatians u. s. w. sind meines Wissens weder von mir noch von andern neuestens als unächt verdächtigt worden. Soll daher dieser Vorwurf der Verdächtigung der bis dahin geltenden Quellen der ersten Geschichte des Christenthums nicht geradezu als völlig unbegründet erscheinen, so könnte es nur etwa von einigen Schriften des N. T. verstanden werden, deren neuestens bezweifelte Aechtheit sie nicht mehr auf dieselbe Weise wie bisher als Quellen für die älteste Kirchengeschichte benützen lässt. In dieser Hinsicht hätte die Klage des Hrn. Dr. Gieseler keinen scheinbarern Grund und Gegenstand als die Pastoralbriefe, deren Aechtheit derselbe noch immer behauptet, was nicht ohne Einfluss auf seine kirchenhistorische Darstellung sein kann. Wer die Pastoralbriefe für ächt hält, nimmt sehr natürlich auch eine zweite Gefangenschaft des Apostels Paulus an, und wem eine solche nicht unwahrscheinlich ist, der wird auch kein grosses Bedenken haben können, mit Paulus auch den Petrus nach Rom kommen und beide daselbst als Märtyrer sterben zu lassen, woran dann auch noch Anderes sich anknüpft. Wirklich scheint Hr. Dr. Gieseler an meiner Läugnung der Aechtheit der Pastoralbriefe besondern Anstoss genommen zu haben. Er bemerkt S. 99, wenn die Pastoralbriefe, wie ich meine, im zweiten Jahrh. untergeschoben wären, so würde es unbegreiflich sein, dass der Falsarius Situationen des Apostels zum Grunde gelegt habe, welche im N. T.

gar nicht nachweisbar seien. Es ist sehr bequem, sorgfältig geführte Untersuchungen mit einer unmotivirten Bemerkung dieser Art abzuthun, ist aber auch nur etwas an ihr wahr, so muss sie auch schon von 1. Tim. gelten, gegen dessen Aechtheit doch schon seit SCHLEIERMACHER jeder unbefangene Kritiker grösseres oder geringeres Bedenken hat. Hr. Dr. GIESELER weiss aber gar wohl, dass ich mit meiner Bestreitung der Aechtheit der Pastoralbriefe überhaupt gar nicht so allein stehe, wie man nach seiner Vorrede meinen könnte. Ich kann mich hier auf einen Kritiker und Interpreten berufen, bei welchem gewiss niemand ein günstiges Vorurtheil für meine kritischen Untersuchungen wird voraussetzen können. DE WETTE stimmt in seiner kürzlich erschienenen kurzen Erklärung der Pastoralbriefe nicht nur mit dem Resultat meiner Kritik derselben ganz überein, sondern erklärt auch noch ausdrücklich in dem Vorwort S. VI.: »Das Ergebniss ihrer Unächtheit ist für mich, wie für Jeden, der mit mir die Augen aufthun will, entschieden«. Auch was DE WETTE weiter sagt, möchte für Hrn. Dr. GIESELER sehr beherzigenswerth sein. »Gern bin ich bereit, mich in meiner kritischen Beweisführung widerlegen zu lassen. Aber nur keine Machtsprüche, keine halben Beweise, keine Ausflüchte und keine Bemäntelungen! Mit dem allem ist der Kirche ebensowenig als der Theologie gedient. Und wenn man nicht widerlegen kann, so jammere man auch nicht gleich Betschwestern!« Verhält es sich aber mit der Aechtheit der Pastoralbriefe auf diese Weise, so kann man noch nicht so bestimmt behaupten, wie Hr. Dr. GIESELER S. 98 f. thut, Paulus sei alten Zeugnissen zufolge aus der in der Ap. Gesch. erwähnten Gefangenschaft wieder befreit und nach einigen Reisen in Rom in eine zweite Gefangenschaft gerathen. Es sind diess Behauptungen, die immer problematischer werden, und darum auch in keiner kritischen Kirchengeschichte als wirkliche Fakta nachgeführt werden sollten. Unter den angeblichen alten Zeugnissen steht das des Eusebius H. E. 2, 22 voran, bei welchem die Vermuthung so nahe liegt, dass es einzig nur auf der vorausgesetzten Aechtheit des zweiten Briefs an Tim. beruht, das zweite ist die so vielfach bestrittene Stelle in dem Briefe des

römischen Clemens, und das dritte aus dem Fragment bei Muratori kann sich gar wohl nur auf Röm. 15, 24 stützen. Sehe ich mich nun nach den weitern Punkten um, auf welchen Hr. Dr. Gieseler den gefährlichen Resultaten meiner Forschungen begegnen zu müssen glaubt, so ist eine Hauptstelle dieser Art S. 138, wo von dem Märtyrerthum des Bischofs Ignatius die Rede ist. Hier wird gegen mich bemerkt, Trajans Verfahren gegen Ignatius sei nicht unerklärlich, wie ich meine, sondern gar wohl berechnet. Es wird demnach die ganze Märtyrergeschichte des Ignatius, wie sie die ignatianischen Briefe, diese einzige Quelle derselben, enthalten, gleichfalls als wirkliches Faktum für die Kirchengeschichte in Anspruch genommen. Und doch hat Hr. Dr. Gieseler für die so vielfach bestrittene Aechtheit dieser angeblichen Briefe des Ignatius S. 149, wo er von ihnen spricht, auch nicht den geringsten neuen Grund vorgebracht. Was aber das angebliche Faktum selbst betrifft, so kann hier der Auktorität des Hrn. Dr. Gieseler's gewiss mit gutem Grunde die Auktorität Neander's entgegengesetzt werden, welcher in geradem Widerspruch mit Hrn. Dr. Gieseler sagt (I, 1. S. 172): »den Bericht von dem Märtyrertode des Bischofs Ignatius von Antiochia können wir auch nicht für eine Urkunde aus dieser Zeit halten. Wir erkennen den Kaiser Trajan in dieser Erzählung nicht, können daher nicht umhin, Alles, was durch diese Urkunde berichtet wird, in Zweifel zu ziehen, wie dass schon unter dieser Regierung Christen den wilden Thieren sollten vorgeworfen worden sein.« Neander, welcher erst in der zweiten Ausgabe sich so bestimmt hierüber erklärt, hat meine Abhandlung über den Ursprung des Episcopats, in welcher ich diess näher nachgewiesen habe (Tüb. Zeitschr. für Theol. 1838. 3. H. S. 149 f.), nicht ausdrücklich berücksichtigt, es ist diess aber ganz das Resultat meiner Untersuchung. Somit wird Hr. Dr. Gieseler auch hierin keinen Beweis für seine Behauptung finden können, dass die neue Richtung, mit welcher er sich nicht befreunden kann, mit Verdächtigung der bis dahin geltenden Quellen die aus denselben geschöpfte Geschichte aufgebe. Aber man sehe nun auch noch die Gründe an, mit welchen Hr. Dr. Gieseler das Verfahren

TRAJAN's gegen IGNATIUS als ein wohl berechnetes darthun will. „Er sendete ihn zur Hinrichtung nach Rom, theils um durch den Anblick derselben den Fanatismus der antiochenischen Christen nicht zu reizen, theils weil die langwierigen Beschwerden auf der Reise zur Hinrichtung am ersten noch eine Sinnesänderung bewirken konnten und der Abfall dieses Hauptes der Christen von den grössten Folgen sein musste, theils um durch den Anblick des Leidenden unterwegs die Christen zu schrecken.“ Derselbe Kaiser TRAJAN also, welcher so grosse Ursache hatte, den Fanatismus der antiochenischen Christen, die auch damals, zu Anfang des zweiten Jahrhunderts, noch keine so bedeutende Macht sein konnten, zu fürchten, hätte dem Haupte dieser Christen gestattet, als Agitator, wie er in seinen auf der Reise geschriebenen Briefen und in seinem ganzen Benehmen während derselben erscheint, durch ganz Kleinasien nach Rom zu ziehen, um ihn auf diesem Wege durch den steten Verkehr mit Glaubensgenossen, die seinen Märtyrerheroismus nur anfeuern konnten, zum Abfall von seinem christlichen Glauben zu bringen! Diess sind doch in der That Gründe für die Wahrheit eines schon durch seine Umgebung so unwahrscheinlichen Faktums, wie sie einem kritischen Kirchenhistoriker nicht beigehen sollten! Mit solchen sich selbst widersprechenden, so ganz aus der Luft gegriffenen Gründen kann man alles Mögliche vertheidigen. Ein anderer Punkt, in welchem gleichfalls Hr. Dr. GIESELER die Wahrheit der historischen Zeugnisse durch mich beeinträchtigt glaubt, ist der Märtyrertod des Petrus in Rom. Wenn diese Sage, wird mir S. 103. entgegengehalten, nach meiner Meinung von den judaisirenden Christen in Rom ausgegangen wäre, um dem Petrus das Uebergewicht über Paulus zu verschaffen, so begreife man nicht, wie die Erdichtung nicht sogleich bei den römischen Paulinern entschiedenen Widerspruch gefunden habe, und wie der Pauliner CAJUS ein Hauptzeuge für dieselbe geworden sei. Allein diess begreift sich ganz gut, sobald man nur nicht übersieht, was ich immer als ein Hauptmoment hervorgehoben habe, dass die Pauliner in ihrem Gegensatz zu den Petrinern zugleich eine irenische Tendenz gehabt haben. Welches Interesse konnten daher die Pauliner haben, einer Sage zu wi-

dersprechen, welche selbst in ihrer ausgebildeten Form nichts anders aussprach, als eben das, was sie wollten, dass beide Apostel und beide Parteien neben einander bestehen können? Was aber das Zeugniss eines römischen Presbyters aus der Mitte des dritten Jahrhunderts, nachdem die schon seit dem Ende des ersten Jahrhunderts entstandene Sage längst feststund und niemand mehr nach ihrem Grund oder Ungrund fragte, in dieser Sache beweisen kann, ist ohnediess nicht zu sehen. Diess sind etwa die Hauptpunkte, bei welchen Hr. Dr. Gieseler meinen Behauptungen ausdrücklich widersprechen zu müssen glaubte, im Übrigen führt er ja selbst öfters Resultate aus meinen Untersuchungen an, um sie ausdrücklich oder stillschweigend zu billigen, und seine eigene Ansicht durch sie zu bestätigen. Auch die Schwegler'sche Schrift über den Montanismus, als deren Vertreter ich gewöhnlich gelte, obgleich das Verdienst dieser Untersuchung nicht mir, sondern nur ihrem Verfasser gebührt, ist von Herrn Dr. Gieseler auf eine Weise benützt worden, aus welcher keineswegs auf eine so entschiedene Missbilligung der in ihr befolgten historischen Methode geschlossen werden kann. Nehme ich alles diess, und was etwa sonst noch dahin gehören mag, zusammen, so kann ich das in der Vorrede über die neue Richtung, mit welcher sich Hr. Dr. Gieseler so wenig befreunden kann, ausgesprochene harte Urtheil nur für ein sehr unmotivirtes und unberechtigtes halten. Gut wäre es freilich, wenn es eine ausgearbeitete Theorie der historischen Kritik gäbe, ich habe aber guten Grund zu bezweifeln, ob eine solche, wenn sie anders eine wissenschaftliche sein soll, dem conservativen Standpunkt des Hrn. Dr. Gieseler zu einer so sichern Stütze dienen würde, als derselbe sich vorstellt. Würde diese Theorie an ihre Spitze den Kanon stellen, der nach Hrn. Dr. Gieseler allen andern voranzustellen wäre: es dürfen die bis dahin geltenden Quellen nicht verdächtigt, die aus denselben geschöpfte Geschichte nicht aufgegeben und keine ganz neue historische Construktionen versucht werden, so würde sie von vorn herein mit einem klaren Widerspruch gegen den Begriff der Kritik beginnen, weil ein solcher Kanon den Begriff der Kritik geradezu aufhebt. Es giebt zu jeder Zeit bei jedem historischen

Gegenstand bis dahin geltende Quellen, soll aber immer nur das bis dahin Geltende gelten, so könnte es gar nie zu einer Kritik kommen, weil ja die Kritik ihrem Begriff nach das Recht hat, das bis dahin Geltende zu untersuchen und nach dem Ergebniss ihrer Untersuchung auch zu verwerfen. So wäre demnach auch ein Niebuhr in seiner Kritik der ältesten römischen Geschichte darin ganz unkritisch verfahren, dass ihm die bis dahin geltenden Quellen derselben verdächtig erschienen, er die aus ihnen geschöpfte Geschichte aufgab, und für die Entstehung und erste Entwicklung des römischen Staats ganz neue historische Constructionen versuchte! Es giebt keine fort und fort geltende Quellen, so lange bei einem in Frage stehenden Gegenstand immer noch zu untersuchen ist, und die Kritik immer noch Fragen zu machen hat, die so oder anders beantwortet werden können. Man fasst nur den Begriff der Kritik zu niedrig, wenn man meint, es sei eine so leichte Sache, einmal für immer geltende Quellen anzunehmen; hat die Kritik die höhere Aufgabe des geschichtlichen Begreifens überhaupt, ein geschichtliches Objekt, wie das älteste Christenthum ist, zum geschichtlichen Bewusstsein zu bringen, so kann sie nie ruhen und ihr Geschäft als beendigt ansehen, so lange es ihr nicht gelungen ist, es in seinem ganzen geschichtlichen Zusammenhang zu begreifen, und so lange diess nicht ist, kann ebendesswegen bald auf diesem bald auf jenem Punkt auch das schon Geltende seine Gültigkeit wieder verlieren. Der wahren historischen Kritik ist es nicht um das Einzelne für sich, sondern um den Zusammenhang des Einzelnen zu thun, und die Hauptsache ist daher, nicht zu wissen, ob eine Schrift von diesem oder jenem verfasst ist, sondern vielmehr, wie sie ihrem ganzen Inhalt und Charakter nach einer bestimmten Zeit angehört, und in die Verhältnisse derselben eingreift. Ob der Bischof Ignatius die seinen Namen tragenden Briefe geschrieben hat, oder nicht, ist eine völlig gleichgültige Frage, ob aber die in diesem Briefe ausgesprochene Idee des Episcopats schon so alt ist, und ob wir in dem Vertreter derselben eine wirkliche Person vor uns haben, oder eine blos fingirte, die nur dazu da ist, um auf dem Wege der Fiction jene Idee erst ins Leben einzuführen, diess

ist das wahrhaft historische Interesse an dieser Frage. Darüber kann nur eine in die Verhältnisse der ältesten Zeit überhaupt tiefer eingehende historische Combination entscheiden. Wer nun einer solchen aus dem Grunde entgegentreten will, weil eine der bis dahin geltenden Quellen nicht mehr so viel gelten würde, als sie bisher zu gelten pflegte, giebt sich dadurch nur als einen Kritiker zu erkennen, der am Einzelnen hängen bleibt, ohne von den Einzelnen zum Zusammenhang des Einzelnen, in dessen Erforschung doch erst das geschichtliche Wissen besteht, fortgehen zu können. Die äussern Zeugnisse, deren Gewicht man so gern der sogenannten Conjekturalkritik entgegenhält, werden sich in den meisten Fällen von selbst fügen, wofern nur die Conjektur selbst, d. h. die historisch-kritische Combination eine in sich begründete ist. Welcher Werth kann aber äussern Zeugnissen beigelegt werden, wenn sie, nur für sich stehend, alle Wahrscheinlichkeit der Sache gegen sich haben? Es möchte demnach schon der erste Kanon, welcher sich aus den von Hrn. Dr. Gieseler ausgesprochenen Grundsätzen abstrahiren liesse, für die historische Kritik nicht sehr erspriesslich sein. Aber auch über einen andern Kanon, dessen sich die conservative Kritik zu bedienen pflegt, kann nicht anders geurtheilt werden. Er kann nur so ausgedrückt werden: Man darf keine historische Tradition fallen lassen, denn wenn auch alles Einzelne was zu ihr gehört, noch so unwahrscheinlich ist, und eine Sage in sehr verschiedenen, sogar sich gegenseitig aufhebenden Formen erscheint, so kann desswegen doch die Sache selbst, bei welcher es ja nicht auf das Einzelne, sondern nur auf das dabei zu Grunde liegende Faktum ankommt, wahr sein. Ich habe schon wiederholt darauf aufmerksam gemacht, wie widersprechend es ist, die Realität eines angeblichen historischen Faktums festhalten zu wollen, wenn man doch zugleich sich gestehen muss, dass alles Einzelne, was zur Realität desselben gehört auf unhaltbaren Voraussetzungen beruht. Was kann denn, wenn man von allen konkreten Bestimmungen der Realität und Existenz einer Sache abstrahiren muss, anders übrig bleiben, als die rein abstrakte Möglichkeit? Möglich ist nun freilich alles Mögliche, aber die Geschichte ist ja nicht das

Reich des Möglichen, sondern des Wirklichen, und der Weg, auf welchem das Wirkliche der Vergangenheit für unser Bewusstsein vermittelt wird, kann nur die historische Wahrscheinlichkeit sein, die aber oft genug mit der abstrakten Möglichkeit verwechselt wird. Was hilft es z. B., wenn von jeder der verschiedenen Formen, in welchen die Sage von der Anwesenheit des Apostels Petrus in Rom vorkommt, gezeigt werden kann, sie sei unhistorisch, gleichwohl zu behaupten, er müsse doch einmal in Rom gewesen sein, weil diess als das Allgemeine, den verschiedenen Formen der Sage zu Grunde liegende, von ihnen selbst zu unterscheiden sei? Hier wäre es allerdings ganz am Orte, das unklare kritische Gefühl durch das man sich so oft in seinen Operationen leiten lässt, möglichst in Gedanken aufzulösen. Ja, man löse nur jedes kritische Verfahren in seine Gedanken auf, es wird sich zeigen, dass der conservativen Kritik zuerst die Gedanken ausgehen, wenn sie sich in Gedanken auflösen will. Ist es möglich, eine Theorie der historischen Kritik aufzustellen, so könnte sie nach meiner Ansicht nur in der Form einer Geschichte der historischen Kritik gegeben werden, in welcher nachgewiesen würde, wie die Kritik in jeder Periode ihrer Ausbildung noch in Voraussetzungen befangen war, von welchen sie sich erst frei machen musste, um zur reinen, unbefangenen, wahrhaft objektiven Kritik zu werden. Die Kritik kann ihrem Begriff nach nur die freie, von allen subjektiven Interessen so viel möglich unabhängige Betrachtung der Sache sein, wie sie nur durch die in der Sache selbst enthaltenen Momente bestimmt wird, und die höchste Aufgabe kann daher nur darin bestehen, sich von jeder Befangenheit in subjektiven Interessen und Motiven immer mehr zu läutern, was besonders auf der Seite der conservativen Kritik, bei welcher ein solches Interesse sich oft so deutlich zu erkennen giebt, wohl zu beachten wäre. Mischt sich doch selbst auch in die eine freiere Richtung nehmende Kritik so gern wieder irgend eine subjektive Befangenheit ein. Das neuestens von de Wette über die Aechtheit der Pastoralbriefe gefällte Urtheil kann gewiss nur als das Ergebniss einer unpartheiischen und vorurtheilsfreien Untersuchung angesehen werden, aber warum

will DE WETTE, wenn nun einmal diese Briefe nicht apostolisch sein können, gleichwohl, was die Zeit ihrer Abfassung betrifft, auch jetzt noch der Zeit ihres vermeintlichen apostolischen Ursprungs so nahe als möglich bleiben, und den so deutlich über das erste Jahrhundert hinausweisenden Data kein grösseres Gewicht beilegen? Für den einmal aufgegebenen apostolischen Ursprung kann doch dadurch nichts weiter gewonnen werden, während dagegen eine solche Concession dem erhobenen Resultate selbst leicht wieder gefährlich werden kann. Giebt es also eine Theorie der historischen Kritik, so kann sie nur auf dem Grundsatz beruhen, dass die Kritik, um eine wahrhaft objektive zu sein, aller subjektiven Motive und Interessen, somit auch des conservativen Interesses für die bis dahin geltenden Quellen sich so viel möglich zu entschlagen habe.

Wie Hr. Dr. GIESELER stellt sich auch Hr. Dr. NEANDER in der Vorrede zu der neuen Ausgabe bestimmten Zeitrichtungen sehr entschieden gegenüber. Dem Standpunkt in der Theologie und in der Geschichtsbetrachtung, von welchem aus er sein Werk unternommen habe, bekennt er auch jetzt treu zu bleiben. »Ich muss ihn fest behaupten denselben Grundrichtungen gegenüber und entgegen, mit welchen ich schon damals zu kämpfen hatte. Die Geschichte hat unterdessen schon vieles gerichtet. Es soll nichts verborgen bleiben, die Principien müssen sich aussprechen und die in ihnen liegenden Ergebnisse an's Licht bringen. Nachdem diess geschehen ist, werden alle Künste vergeblich sein, durch welche man die Geschichte rückgängig machen, und das alte Täuschungsspiel von Neuem wieder anfangen zu können meint.« Schon in diesen Worten spricht sich eine Gereiztheit aus, die auf einen tiefwurzelnden Zwiespalt mit einer herrschenden Richtung der Zeit schliessen lässt. Es ist nicht blos die neuere Kritik, mit welcher Hr. Dr. NEANDER sich nicht befreunden kann, es ist ein Gegensatz der Principien und Grundrichtungen, in dessen Mitte er sich hineinstellt, es ist mit Einem Worte die Opposition gegen die Hegel'sche Philosophie, die sich auch hier wieder mit aller Aufregung eines alten Hasses Luft macht. Schon seit einer Reihe von Jahren konnte Hr. Dr. NEANDER keinen Band

seiner Kirchengeschichte und kein anderes Werk »der öffentlichen Mittheilung übergeben«, ohne fast jedesmal in der Vorrede einen Ausfall auf die Hegel'sche Philosophie zu machen, die zwar nie ausdrücklich genannt wurde, aber nur um so ernstlicher gemeint war. In verschiedenen Wendungen und Phrasen, als Unwille über armseliges Formelwesen, als Verabscheuung jedes Papstthums, sei es staatskirchlich, dogmatisch, pietistisch, oder philosophisch, als Kampf gegen Dogmatismus und Skepticismus, gegen den Hochmuth und die Eitelkeit falscher Gnosis und anmassender Begriffsvergötterung u. s. w. sprach sich immer wieder dieselbe Polemik gegen die Zeitphilosophie aus. Und bekannt ist ja auch sonst aus verschiedenen Mittheilungen, wie der Hegelianismus und das durch ihn gestiftete und noch weiter drohende Verderben das stete, immer wiederkehrende Thema der Reden des berliner Theologen ist. In unserer Vorrede selbst hat derselbe Eifer sogar noch in die Worte seinen Ausbruch genommen: »So sei diess Motto (das Loosungswort der Neander'schen Theologie und Geschichtsdarstellung: Pectus est, quod theologum facit) von Neuem ausgesprochen, allen ausgehungerten und übersatten Philistern, allen Thoren, die sich mit dem Schein einer eitlen, vornehmthuenden Wissenschaftlichkeit umgeben, oder sich dadurch blenden lassen, zum Trotze.«

Kaum sollte man glauben, dass ein Theologe, welcher in derselben Vorrede seinem gnädigen Gott dafür dankt, dass er ihm verliehen habe, die ersten Bände seines Werkes in verbesserter Gestalt herstellen zu können, unmittelbar darauf sich wieder in seine Percat's Stimmung versetzen konnte, um mit solchen nur Leidenschaft athmenden Worten seinen Lauf durch die Jahrhunderte der Kirchengeschichte aufs neue in einem Werke zu nehmen, dessen Aufgabe es sein soll, die Geschichte der Kirche Christi darzustellen, »als einen sprechenden Erweis von der göttlichen Kraft des Christenthums, als eine Schule christlicher Erfahrung, eine durch alle Jahrhunderte hindurch ertönende Stimme der Erbauung der Lehre und der Warnung für alle, welche hören wollen.« Gewiss kann Jeder, der weiss, was dem Theologen, was dem Historiker geziemt, an einem

solchen Eingang eines solchen Werkes nur Aergerniss nehmen, und in jedem Fall ist die Sprache, die man hier gleich anfangs vernimmt, gar nicht geeignet, eine günstige Meinung von der Unparteilichkeit, der Unbefangenheit und der Ruhe seines Verfassers zu erwecken. Es kann nichts Erfreuliches sein, die Kritik des NEANDER'schen Werkes hiemit beginnen zu müssen, aber es kann diess nicht umgangen werden. Diese Verstimmung, diese Antipathie, dieser maasslose, immer wieder hervorbrechende Eifer gegen die neueste Philosophie, oder wohl auch gegen die Philosophie überhaupt als Spekulation, ist nicht blos eine persönliche Schwachheit des berliner Kirchenhistorikers, sondern es offenbart sich in ihr auch eine sehr bedeutende Schwäche seines historischen Werkes. Was ist denn die Veranlassung und die Ursache dieser so heftigen und doch so unmotivirten Polemik? Man sollte denken, wenn Hr. Dr. NEANDER mit der neuern Philosophie, oder der Philosophie überhaupt, sich nicht befreunden kann, so kann er ja, ohne Kenntniss von der Philosophie zu nehmen, ruhig seinen Weg als Kirchenhistoriker gehen. Zum Standpunkt der gemeinen Geschichte hat er sich ja längst bekannt, und selbst in dem Vorwurf einer Hinneigung zur pietistischen Denkart nichts finden zu müssen geglaubt, was er von sich zurückzuweisen hätte (I. 3. 1. Ausg. Vorr. S. XII. VII.). Eine solche Darstellung würde demnach aus Grundsatz um alles, was Philosophie heisst, sich nicht bekümmern, und so sehr nun auch zu bedauern wäre, dass sie mit ihren sonstigen Vorzügen nicht auch den einer philosophisch durchgebildeten Ansicht vereinigt, so wäre doch daran nichts zu tadeln, weil sie sich freiwillig auf ihren eigenthümlichen Kreis beschränkt, über welchen hinaus keine weitern Ansprüche an sie zu machen sind. Zu einer solchen Resignation kann aber Hr. Dr. NEANDER sich doch nicht entschliessen. Er ist sich seines innern Berufs zum Kirchenhistoriker bewusst (I. 1. 1. Ausg. Vorr. S. VII.), und kann daher auch nichts von seinem Gesichtskreis ausschliessen, was zum vollendeten Historiker gehört. In diesem Bewusstsein kann er sich nicht bergen, dass die Philosophie auch eine Macht der Wissenschaft und des Lebens ist, die man nicht geradezu ignori-

ren kann, dass, wenn überhaupt die Theologie nicht ohne die Philosophie bestehen und sich der Einwirkung derselben nicht entziehen kann, auch die Kirchengeschichte auf Fragen kommen muss, auf welche die entscheidende Antwort zuletzt nur das durch Philosophie geleitete Denken geben kann. Auch der Kirchenhistoriker kann daher, wenn er anders seine Aufgabe tiefer auffassen will, nur eine bestimmte Stellung zur Philosophie haben, und wenn er ihr Freund nicht sein kann, so kann er nur ihr erklärter Gegner sein. Gegner der Philosophie aber kann man nur sein, wenn man sie mit ihren eigenen Waffen bestreitet, wenn man mit dem philosophischen System, welchem man seine Zustimmung nicht geben kann, sich so genau als möglich bekannt gemacht hat, und es durch vernünftige Gründe zu widerlegen sucht. So lange man diesen Weg nicht einschlägt, ist es weder der Billigkeit noch der christlichen Wahrheitsliebe gemäss, zwar bei jeder Gelegenheit seine Unzufriedenheit, seinen Widerwillen, sein Verwerfungsurtheil gegen die herrschende Philosophie auszusprechen, aber nirgends in eine wissenschaftliche Erörterung sich einzulassen und seinen Widerspruch durch Gründe zu motiviren, aus welchen Jeder die Ueberzeugung gewinnen kann, dass es um nichts als um die Sache selbst zu thun ist. Hr. Dr. Neander ist dadurch offenbar in eine schiefe Stellung hineingerathen, deren unbehagliches Gefühl sich in allen seinen Aeusserungen über die Hegel'sche Philosophie verräth. Es ist ihm im Innersten zuwider, dass es eine solche Philosophie gibt, dass sie, troz aller Versuche zu ihrer Unterdrückung, sich noch immer behauptet, und doch kann er ihre geistige Macht nicht geistig in sich überwinden, um so erst das Recht ihrer Existenz ihr abzusprechen. Hätte sich Hr. Dr. Neander die Mühe genommen, der Sache genauer auf den Grund zu sehen, so könnte ihm nicht entgehen, dass ihn dieselbe Opposition gegen die Philosophie auch zu einem nicht minder entschiedenen Gegner der Schleiermacher'schen Lehre machen muss, die doch unstreitig gleichfalls auf Grundansichten beruht, mit welchen Hr. Dr. Neander unmöglich sich einverstanden erklären kann. Wenn man freilich als die Hauptsache bei Schleiermacher diess betrachtet, dass er der Erfinder des Ausdrucks »christ-

liches Bewustsein« ist, so kann man in diesem so modern wissenschaftlich und doch so christlich lautenden und ohne grosse Anstrengung des Denkens so gut zu gebrauchenden Ausdruck auf's beste mit ihm sich verständigen. So ist er nun der Mann, »den Deutschland als einen seiner grössten Lehrer verehrt« [1]. Bei Hegel aber verhält es sich ganz anders; man kann mit ihm nicht auf diese Weise sympathisiren, an die Stelle der Sympathie kann hier nur eine um so stärkere Antipathie treten. Diese Stellung Neanders zu Hegel ist ein rein äusserliches und unmotivirtes Parteinehmen, das aus dem Grunde einen so widerlichen Eindruck macht, weil man hier einen Mann, dessen Beruf ein ganz anderer ist, in die Masse der Streitenden sich mischen sieht, nicht um sie zu beruhigen und zu beschwichtigen, oder in das Wesen, den Principienstreit einzugehen und die Sache zum Gegenstand einer ruhigen und gründlichen wissenschaftlichen Untersuchung zu machen, sondern nur um das Geschrei der einen Seite gegen die andere zu verstärken und an allem theilzunehmen, was der Parteihass eingeben kann. Musste man es schon bisher bedauern, dass Neander mehr und mehr diese Richtung nahm, so hat man nun vollends in dem ersten Bande der neuen Ausgabe der Kirchengeschichte den sprechendsten Ausdruck des neuesten berliner Parteigeistes vor sich, und man sieht sogleich, wie man hier nur durch das Gedränge des Streits für und gegen Hegel in die heiligen Hallen der alten christlichen Kirche eingeführt werden soll. An der Stelle, wo früher in der ersten Ausgabe eine herzliche Widmung an den lieben Herzensfreund W. Böhmer und alle gleichgesinnten jungen Theologen stund, steht jezt in der neuen Ausgabe die imponirende Aufschrift: An F. von Schelling, den Philosophen, und die Zueignung selbst strömt über von Dank für alles, was derselbe im Dienste der gemeinsamen heiligen Sache während seines Seins in Berlin gewirkt habe, und von

1) Man vergleiche, was Neander in der Schrift: das Eine und Mannichfaltige des christlichen Lebens. 1840. S. 291. über den Namen des christlichen Bewusstseins und das grosse Verdienst von weltgeschichtlicher Bedeutung, dieses Wort gefunden zu haben, sagt.

Segenswünschen, dass der gnädige Gott denselben noch lange in voller Gesundheit und Kraft erhalten, ihn ganz zu dem ihrigen machen und in ihrer Mitte noch lange erhalten möge, den ἔρως πτεροφύτωρ in den Seelen der theuern deutschen Jugend zu erwecken, aller Gemeinheit und aller Geistesverkrüppelung mit Macht entgegenzuwirken, von dem Unnatürlichen und Verschrobenen zur gesunden Einfalt die verirrten Geister zurückzuführen, das Muster der rechten Methode und der wahren Freiheit in der Wissenschaft darzustellen, von dem zu zeugen, was der Geschichte Ziel und Mittelpunkt ist, das neue christliche Weltalter, dessen Morgenröthe uns aus der Ferne schon entgegenleuchtet, so viel es an der Wissenschaft ist, vorzubereiten u. s. w. Alles diess lautet ganz schön, wüsste man nur nicht in ganz Deutschland, wie es mit der berliner Mission Schelling's im Dienste der gemeinsamen heiligen Sache sich verhält. Wie ist es möglich, dass derselbe Mann, welcher die Philosophie in einem Hegel so gründlich hasst, ihr in einem Schelling mit so warmer Liebe und Begeisterung anhängt? Ist es nicht die grösste Selbsttäuschung, wenn man, um von dem Pantheismus der Schelling'schen Naturphilosophie, wie derselbe noch der Abhandlung über die Lehre von der Freiheit zu Grunde liegt, nichts zu sagen, in der neuesten Schelling'schen Potenzenlehre einen entsprechenderen Ausdruck des christlichen Bewusstseins zu finden glaubt, als in der Hegel'schen Lehre von Gott, als dem absoluten Geist? Wie kann man überhaupt mit Einem Male, seit dem neuesten Auftreten Schellings in Berlin, zum Philosophen werden, wenn man sich zu dem Entwicklungsgange, durch welchen die neuere Philosophie bis zu dieser neuesten Phase der Schelling'schen Philosophie hindurchgegangen ist, bisher theils so indifferent, theils so negativ verhielt? Wie man sich diess auch erklären mag, als einen Anhänger und begeisterten Verehrer der Schelling'schen Philosophie sehen wir nun Hrn. Dr. Neander zu seiner neuen Bearbeitung der Kirchengeschichte schreiten, und er lebt des besten Glaubens, in dem Streben, die Kirchengeschichte nicht blos als eine Zusammenstellung äusserlicher Thatsachen, sondern als einen Entwicklungsprocess von innen heraus, als Bild der inwendigen Ge-

schichte zu erkennen, einem der SCHELLING'schen Philosophie verwandten Geiste zu dienen. Ist denn aber diess nur der Geist der SCHELLING'schen Philosophie, ist es nicht der Geist der Philosophie überhaupt, ist es nicht ganz besonders der Geist der HEGEL'schen Philosophie, hat nicht diese gerade die innerste Tendenz, die Geschichte als einen innern Entwicklungsprocess zu erkennen? Gesetzt aber auch, es sei diess vorzugsweise der Geist der SCHELLING'schen Philosophie, so ist doch gewiss nichts natürlicher als die Erwartung, nun auch wirklich in diesem Geiste, vom Standpunkt der neuesten SCHELLING'schen Philosophie aus, die Kirchengeschichte bearbeitet zu sehen. Darnach sieht man sich aber in den beiden vorliegenden Bänden der neuen Ausgabe ganz vergeblich um. Es sind mir nur zwei Stellen aufgefallen, in welchen sich eine Einwirkung der neuesten SCHELLING'schen Philosophie auf die NEANDER'sche Darstellung zu erkennen giebt. Die eine ist I. 1. S. 33, wo dem Platonismus die Richtung einer die Geschichte zu verstehen suchenden positiven Philosophie zuerkannt wird. Hiezu wird die Anmerkung gesetzt, es sei diess ein klassischer Ausdruck, den SCHELLING in der neuen Gestaltung seiner Philosophie zur Bezeichnung dieses Begriffs gestempelt habe, — positive Philosophie im Gegensatze der blos logischen Vernunftwissenschaft, der negativen. Die zweite Stelle ist I. 1. S. 301, wo von der wildwachsenden Religion auf dem Boden des Heidenthums die Rede ist, mit der Bemerkung, es sei diess ein von dem Manne, welchem vor allen die Gabe verliehen worden, für den Ausdruck der Idee ihr rechtes Wort zu finden, von SCHELLING, dazu gestempelter Ausdruck, um den Begriff der Naturreligion im Verhältnisse zu der Offenbarungsreligion zu bezeichnen. Aehnlich nenne übrigens, wird sehr naiv noch bemerkt, schon Clemens Alex. (ja sogar, könnte man hinzusetzen, der Apostel Paulus) die hellenische Philosophie im Verhältnisse zum Christenthum die ἀγριέλαιος. So läge demnach auch hier, wie bei SCHLEIERMACHER, das Hauptverdienst in der Stempelung gewisser Ausdrücke. Aber was ist denn hiemit so Grosses und Ausserordentliches geleistet? Ein bildlicher Ausdruck, wie wildwachsende Religion, soll ein so bewunderungswürdiger Beweis der

SCHELLING vor allen Sterblichen verliehenen Gabe sein, für den Ausdruck der Idee ihr rechtes Wort zu finden, und dass die Philosophie in einer Beziehung positiv, in einer andern negativ genannt wird (wobei es doch vor allem darauf ankommt, worauf dieser Gegensatz bezogen wird, und ob er nicht in dieser bestimmten Beziehung ein rein willkürlicher ist), etwas so Epochemachendes? Sind diess die Früchte der Wirksamkeit SCHELLINGS im Dienste der gemeinsamen heiligen Sache, die Zeichen des neuen christlichen Weltalters, dessen Morgenröthe uns aus der Ferne schon entgegenleuchtet, welches Recht hat Hr. Dr. NEANDER, allen denen, die um solcher Verdienste willen keinen Beruf in sich fühlen, in gleich schmeichelhafter Weise dem Philosophen den Tribut ihrer Huldigung darzubringen, das schmähende Wort zuzurufen, sie seien ausgehungerte oder übersatte Philister, Thoren, die sich mit dem Scheine einer eitlen vornehmthuenden Wissenschaftlichkeit umgeben, oder sich dadurch blenden lassen? Wo sind denn hier die Worte des Lebens, durch welche Ausgehungerte gesättigt, Uebersatte zu neuem Hunger und Durst erweckt werden sollen? Hr. Dr. NEANDER appellirt selbst an den Urtheilsspruch der Geschichte, die unterdessen schon Vieles gerichtet habe, aber was hat sie denn unterdessen, was hat sie selbst in der kurzen Zeit, seit diese vom Juli 1842 datirte Vorrede geschrieben ist, nur noch entschiedener und auffallender gerichtet? Soll nichts verborgen bleiben, sollen die Principien sich aussprechen und die in ihnen liegenden Ergebnisse an's Licht bringen, damit, wenn diess geschehen, alle Künste vergeblich sind, durch welche man die Geschichte rückgängig und das alte Täuschungsspiel von neuem wieder anfangen wolle, wer ist es denn, der die Geschichte rückgängig machen will, und das alte Täuschungsspiel immer wieder treibt? Man gestehe sich nur offen, welche Ergebnisse vor aller Welt Augen liegen. Oder ist denn die Morgenröthe des neuen christlichen Weltalters, die Hr. Dr. NEANDER mit Begeisterung damals aus der SCHELLING'schen Potenzenlehre aufgehen sah, unterdessen zum hellen Tage geworden, und das, was man einen Dienst an der gemeinsamen heiligen Sache nennt, auch nur einen Schritt weiter gefördert worden? Das Gute der

Wissenschaft ist es, dass, wo an sich keine Resultate sind, auch durch alle Täuschungskünste und alle Mittel der äussern Macht keine geschaffen werden können, und alles blos Vorgespiegelte von selbst zu einer rückgängigen Geschichte wird. In der Rolle, welche Hr. Dr. Neander nun auch nach dem Zeugniss der neuen Ausgabe seiner Kirchengeschichte bei allem diesen spielt, kann ich nur eine neue, ganz eigene Situation seiner an sich schiefen Stellung zur neueren Wissenschaft sehen. Es ist nicht die Liebe zur Philosophie, die ihn zu dem Philosophen geführt hat, das eigentliche Motiv scheint nur in dem Wunsche zu liegen, unter der scheinbaren Auctorität eines grossen Namens der Anforderungen, die das philosophische Denken auch an den Kirchenhistoriker macht, sich um so besser entschlagen zu können. Würde die Polemik des Hrn. Dr. Neander gegen die Hegel'sche Philosophie nur den falschen Consequenzen gelten, die aus ihr gezogen werden, den Verirrungen, den extremen Ansichten und Behauptungen, die unläugbar in manchen Zeiterscheinungen wenigstens mittelbar aus ihr hervorgegangen sind, es wäre in der That nicht der Mühe werth, darüber in so grossen Eifer zu gerathen, weil jeder Besonnene und Gebildete so viel Billigkeit und Einsicht haben wird, anzuerkennen, dass wegen des möglichen und wirklichen Missbrauchs einer Sache die Sache selbst nicht immer zu verwerfen ist, dass wie überall, so auch hier, das Wesentliche vom Unwesentlichen unterschieden werden muss, und gerade in der Philosophie, die auf der freiesten Thätigkeit des Geistes beruht, nicht alles, was Einzelne aus einem philosophischen System machen wollen, dem Systeme selbst zuzurechnen ist. Allein es kann ja darüber kein Zweifel sein, dass der so ernstliche, im Dienste einer gemeinsamen heiligen Sache geführte, Streit nicht den falschen Auswüchsen der Hegel'schen Philosophie, sondern dieser Philosophie selbst gilt, deren innerste Tendenz man mit den bestehenden Interessen der Kirche und des Staats unverträglich finden will. Eben diess ist es nun, was einen Mann, wie Neander, dessen Leben und Wirken sonst nur in der Wissenschaft ihr wahres Element hat, in einen so grossen Widerspruch mit sich selbst bringt, wenn er die Wissenschaft mit andern als wissen-

schaftlichen Waffen bekämpfen will. Er kann nun einmal, was ihm niemand verargen kann, kein Herz zu dieser Philosophie fassen, sie widerstrebt seiner Natur, es ist ihm nicht möglich, eine gute Meinung von ihr zu gewinnen, auf der andern Seite aber kann er sich doch des Gedankens nicht erwehren, dass hinter einer Philosophie, die in das Bewusstsein und geistige Leben der Zeit so mächtig eingegriffen hat, etwas stecken müssen, was auch seine wissenschaftliche Berechtigung hat, und von den wissenschaftlich Denkenden nicht geradezu ignorirt werden kann. Statt nun aber hier mit christlicher Demuth, wie sich geziemt, den Punkt zu sehen, wo auch eine Individualität und wissenschaftliche Persönlichkeit, wie die Neander'sche, ihre natürliche Grenze hat, wie ja Jeder, auch der geistig Begabteste, nur innerhalb bestimmter Grenzen sich bewegen kann, und keiner alles sein soll, kämpft er mit erregtem Selbstgefühl gegen sie an, um das, was sie ihm zum Bewusstsein bringt, weil anders darüber nicht hinwegzukommen ist, schlechthin zu negiren, durch verwerfende Urtheile, die Macht der Auctorität, einseitiges Partei-Ergreifen. Ein solcher Weg ist nicht der Weg der Wissenschaft; was die Wissenschaft aus sich erzeugt hat, kann, so weit es in sich selbst keinen Bestand hat, nicht auf äusserliche Weise, es kann nur durch den innern Process der Wissenschaft selbst wieder überwunden werden. Diess weiss gewiss niemand besser, als Hr. Dr. Neander selbst, aber warum will denn derselbe Historiker, der in allen Jahrhunderten der Vergangenheit lebt und keine höhere Aufgabe kennt, als die Eine, des wahren Historikers allein würdige, allen Erscheinungen, so verschiedener Art sie auch sind, und in so grossem Widerspruch mit unserem eigenen Denken und Glauben sie stehen mögen, ihr geschichtliches Recht zu Theil werden lassen, nur bei einer Erscheinung der Gegenwart eine Ausnahme machen? Wie ganz anders würde die Sache sich sogleich für ihn stellen, wenn die Hegel'sche Philosophie schon jetzt in die geschichtliche Perspective der Vergangenheit vor ihm zurücktreten könnte, wenn er den Urheber derselben nicht anders, als einen Valentin und Marcion, einen Origenes und Augustin, einen Scotus Erigena und Abälard beurtheilen müsste, aber dass er ihm in

der Gegenwart so nahe steht, ihn so unmittelbar berührt, diess ist es, was seine Natur nicht ertragen kann.

Ich habe mich über den wissenschaftlichen Standpunkt des Hrn. Dr. Neander, wie er ihn selbst in seinem neuesten Werke darlegt, offen ausgesprochen, und glaube hiemit nichts gethan zu haben, wozu ich nicht das Recht hätte. Hr. Dr. Neander tritt auch gegen mich als Gegner auf, er bezeichnet selbst seinen Standpunkt als einen von dem meinigen wesentlich verschiedenen (I, 2. S. 607), er wird es auch nicht in Abrede ziehen wollen, dass auch ich von den polemischen Ausfällen seiner Vorreden mich berührt fühlen muss; ich kann meinen Standpunkt gegen ihn nicht vertheidigen, ohne den seinigen anzugreifen. Mag er selbst, mögen Andere mit ihm auch ferner über meinen Standpunkt urtheilen, wie sie wollen, meine Ueberzeugung wird es fortgehend bleiben, dass auch der Kirchenhistoriker aus einer Philosophie, wie die Hegel'sche ist, nicht nur überhaupt vielfachen Gewinn ziehen kann, sondern auch durch sie hauptsächlich sich Gesichtspunkte eröffnet sieht, von welchen aus es ihm erst möglich wird, der Lösung der Aufgabe näher zu kommen, die als das Ziel aller wahren geschichtlichen Betrachtung anzusehen ist, den ganzen Zusammenhang der Geschichte in seiner innern, im Wesen des Geistes gegründeten Nothwendigkeit zu begreifen. Von einem Entwicklungsprocess von innen heraus, von einer inwendigen Geschichte spricht ja auch Hr. Dr. Neander, die Frage ist nur, ob das, was man so nennt, diesen Namen verdient, und dem Begriffe, dessen Realität man im Allgemeinen anerkennt, auch wirklich entspricht. Auch darin kann man mit Hrn. Dr. Neander ganz einverstanden sein, dass das Christenthum nicht die Offenbarung eines spekulativen dogmatischen Systems ist, aber ebenso gewiss ist dagegen auch, dass es überhaupt keine Offenbarung ist, wenn es als ewig verschlossenes Mysterium dem Bewusstsein des denkenden Geistes gegenübersteht, wenn es dem Geist schlechthin unmöglich sein soll, es mit seinen Gedanken und Begriffen zu durchdringen.

Die Grundsätze und Ansichten, nach welchen die Geschichte der christlichen Kirche zu behandeln ist, hängen von der Auffassungsweise des Christenthums überhaupt ab. Kein Kirchen-

historiker kann es umgehen, seine Ansicht vom Wesen des Christenthums, in welchem Sinne es entweder für natürlich oder übernatürlich oder für beides zugleich zu halten ist, irgendwie auszusprechen, und je grösseren Anspruch ein kirchenhistorisches Werk auf den Charakter einer wahrhaft historischen Darstellung macht, je mehr es seine höchste Aufgabe darin erkennt, in den innern Entwicklungsgang des Christenthums, durch alle Perioden seiner Geschichte hindurch, einzugehen, ihn von Moment zu Moment zu verfolgen und jedes einzelne seiner Momente aus dem Zusammenhang des Ganzen zu begreifen, desto mehr muss es auch über die Frage, was das Christenthum in seinem Ursprung und Wesen ist, eine bestimmte Ansicht aufstellen, durch welche als das Princip die Auffassungsweise seiner ganzen geschichtlichen Entwicklung bedingt ist. Die Art und Weise, wie die beiden kirchenhistorischen Werke, welche vor uns liegen, zu dieser Frage sich stellen, ist zwar nicht dieselbe, aber beide treffen doch wieder in einem gemeinsamen Berührungspunkte zusammen. Im Allgemeinen kann man sagen, dem Gieseler'schen Werke liege mehr die rationalistische, dem Neander'schen dagegen die streng supranaturalistische Ansicht vom Christenthum zu Grunde. Wie aber Rationalismus und Supranaturalismus bei aller Verschiedenheit dieser beiden Richtungen so vieles mit einander gemein haben, sofern beide auf demselben Boden der Reflexionstheologie stehen, so haben auch diese beiden kirchenhistorischen Werke darin einen ganz gleichartigen Charakter, dass sie über den relativen Gegensatz des Natürlichen und Uebernatürlichen nicht hinausgehen, und nur in dem quantitativen Verhältniss des mehr oder minder Uebernatürlichen sich von einander unterscheiden. Die in dem Gieseler'schen Werke sich kundgebende Ansicht ist jener matte, farblose Rationalismus, welcher in der Urgeschichte des Christenthums sich so viel möglich an das rein Vernünftige und Natürliche hält, sobald er aber auf einen der kritischen Punkte kommt, auf welchem es darauf ankäme, sich für oder gegen das Uebernatürliche zu erklären, die eigentliche Frage auf sich beruhen lässt, und es nicht wagt, seine rationalistische Ansicht offen und entschieden auszusprechen. Wo von der Erschei-

nung Jesu überhaupt, seinem Eintritt in die Geschichte der Menschheit die Rede sein sollte, erhalten wir nur chronologische Bestimmungen über das Leben Jesu, über seine Lebensgeschichte vor seinem öffentlichen Auftreten wird nur gesagt, dass sie sehr dunkel sei, und namentlich für die wichtige Frage über die Art und den Gang seiner geistigen Ausbildung gar keine Aufschlüsse liefere, und die Schilderung seines öffentlichen Lebens und seiner Lehre giebt nur das Bild eines jüdischen Religionsreformators, welcher ebensosehr durch ausserordentliche Thaten die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich lenkte, als durch seine unmittelbar überzeugende und ergreifende Lehre Staunen und Bewunderung erregte. Ist man so über alles Wundervolle und Uebernatürliche, das das Leben Jesu der evangelischen Geschichte zufolge hat, glücklich hinweggekommen, so sollte man doch wenigstens bei dem für die ganze geschichtliche Auffassung des Christenthums so wichtigen Punkte der Auferstehung Jesu eine bestimmte, mit Entschiedenheit ausgesprochene Ansicht erwarten. Aber auch hier weiss sich der Kirchenhistoriker mit einer zweideutigen, die Hauptfrage umgehenden Wendung zu helfen (I, 1. S. 87): »Der fast verschwundene Muth der Jünger kehrte nach seiner Auferstehung so gestärkt und geläutert zurück, dass sich von ihnen jetzt eine unerschütterliche Anhänglichkeit an Jesum, selbst unter äussern Entsagungen, erwarten liess.« Hiemit ist die Sache abgethan, und ohne dass man weiss, was das Objekt der Geschichte, das Princip der Entwicklung der christlichen Kirche ist, durch welchen Begriff die verschiedenen Momente derselben bestimmt werden und wie sie in ihm ihre Einheit haben, wird man in die ihren weiteren Verlauf nehmende Geschichte eingeführt. Die ganze Behandlungsweise ist rein äusserlich, empirisch, dem Einzelnen nachgehend, ein tieferer Blick in das Innere der Sache wird hier nicht gestattet, und alle allgemeineren Gesichtspunkte, wie sie z. B. hauptsächlich bei der Feststellung der Perioden in Betracht kommen sollten, werden absichtlich ferngehalten. Es soll hiedurch dem längst anerkannten Werthe des Gieseler'schen Lehrbuchs nichts entzogen werden, es kann gewiss jeder, der sich mit Kirchengeschichte beschäftigt, eine solche von so

ausdauerndem Fleisse, von einer so umfassenden und gründlichen Quellenkenntniss und einem so tüchtigen praktischen Verstande zeugende kritische Durcharbeitung des ganzen Materials der Kirchengeschichte nicht genug schäzen, und ein solches Werk nur als eine der wichtigsten Bereicherungen der kirchenhistorischen Literatur betrachten, hier aber, wo wir noch einen andern Maassstab der Beurtheilung anzulegen haben, kann eine Kirchengeschichte, welche alle Principienfragen, alle Betrachtungen allgemeinerer Art umgeht, und den so viel möglich abstrakt gehaltenen, mageren, trockenen Text der Geschichtserzählung gleichsam nur als den Raum für die Nägel benützt, an welche die den konkreten Inhalt der Geschichte in sich tragenden Noten angeknüpft werden, im Ganzen doch nur für eine Vorarbeit zu einer Geschichte der christlichen Kirche im höhern Stile gehalten werden.

In dieser Hinsicht macht das Neander'sche Werk grössere Ansprüche auf den Vorzug, eine wahrhaft geschichtliche Darstellung der christlichen Kirche zu geben. Allen jenen Fragen über die Urgeschichte des Christenthums, welche Gieseler mit der Vorsicht eines sich immer weniger hervorwagenden Rationalismus entweder ganz umgangen oder nur oberflächlich berührt hat, hat Neander in zwei besondern, zur Ergänzung seiner Kirchengeschichte dienenden, Werken, seinem Leben Jesu und seiner Geschichte der Pflanzung und Ausbreitung der apostolischen Kirche, die ausführlichste Behandlung gewidmet, aus welcher deutlich zu ersehen ist, welchen supranaturalistischen Charakter die ganze Ansicht Neanders an sich trägt. Das Christenthum ist seinem Ursprung und Wesen nach mit Einem Worte ein Wunder. Es kann, wenn man an jene beiden Werke zurückdenkt, nur im Sinne des eigentlichen, aus übernatürlichen Thatsachen bestehenden, aus dem gewöhnlichen Lauf der Dinge schlechthin nicht erklärbaren Wunders genommen werden, wenn Neander gleich im Eingange seiner Kirchengeschichte sagt: »das Christenthum erkennen wir als eine nicht aus den verborgenen Tiefen der menschlichen Natur ausgeborene, sondern als eine aus dem Himmel, indem dieser sich der von ihm entfremdeten Menschheit geöffnet hat, stammende

Kraft, welche in ihrem Ursprung, wie in ihrem Wesen erhaben über alles, was die menschliche Natur aus eigenen Mitteln zu schaffen vermag, neues Leben ihr verleihen und von ihrem inwendigen Grunde aus sie umbilden sollte.« Das auf diese Weise ausserhalb der menschlichen Natur entstandene Christenthum soll aber doch auf der andern Seite mit dem Wesen und Entwicklungsgang der menschlichen Natur und Vernunft in einem nothwendigen Zusammenhang stehen, ohne welchen es auch nicht dazu bestimmt sein könnte, sie zu einer höhern Stufe zu erheben, ohne welchen es überhaupt nicht auf sie einwirken könnte. Ein solches Verhältniss muss man freilich, wenn überhaupt beide in irgend einer Beziehung zu einander stehen sollen, annehmen, die Frage ist nur, ob nicht auch so ein Dualismus bleibt, welcher an keinen innern Entwicklungsprocess, wovon doch auch Neander spricht, denken lässt. Ein innerer Entwicklungsprocess kann doch nur da sein, wo ein und dasselbe sich durch sich selbst bestimmende Princip ist, das, so gross auch die Gegensäze sein mögen, in welche es sich aus sich selbst heraus stellt, doch immer mit sich selbst identisch ist. Hier aber sind es ja zwei wesentlich verschiedene Principien, die als solche sich nur äusserlich zu einander verhalten, nur äusserlich auf einander einwirken, nie aber innerlich Eins mit einander werden können. Ist die menschliche Vernunft eine wesentlich andere als die göttliche, so ist es der blosse Name, welchen sie mit einander gemein haben, ist das, was man übernatürlich nennt, von allem Natürlichen schlechthin und absolut verschieden, so kann diese wesentliche Verschiedenheit nie aufgehoben werden. Entweder bleibe man also bei diesem Dualismus und spreche dann auch nicht von einem innern Entwicklungsprocess, weil es nur täuschender Schein ist, einen Begriff zu gebrauchen, welcher nur dem Standpunkt des bestrittenen Gegners angehört, oder wenn der innere Entwicklungsprocess ernstlich gemeint sein soll, so entschliesse man sich auch, den absoluten Unterschied des Natürlichen und Uebernatürlichen fallen zu lassen. Es handelt sich hier um eine Ansicht, die keineswegs nur der Hegel'schen Philosophie eigenthümlich ist, sondern, wie sie ja überhaupt eine wesentliche Bestimmung des

modernen Bewusstseins ist, schon von SCHLEIERMACHER mit aller Entschiedenheit und zwar in specieller Beziehung auf das Wesen des Christenthums geltend gemacht worden ist. Ist SCHLEIERMACHER wirklich der grosse Lehrer Deutschlands, wofür ihn auch NEANDER anerkennt, so erkenne man sein Verdienst nicht blos darin, den Namen des christlichen Bewusstseins in den theologischen Sprachgebrauch eingeführt zu haben, sondern denke auch an die Sache, ohne welche jener Name etwas nichtssagendes wäre. Mit seinem Princip des christlichen Bewusstseins wollte ja SCHLEIERMACHER die ganze Aeusserlichkeit der supranaturalistischen Ansicht auf immer aufheben, welche Natürliches und Uebernatürliches nur in strengem Gegensatz auseinander halten zu müssen meint. Darum ist einer der wichtigsten Sätze der SCHLEIERMACHER'schen Glaubenslehre, dass es nichts Uebernatürliches giebt, was nicht zugleich als natürlich begriffen werden kann, und in geradem Widerspruch mit NEANDER, welcher das Christenthum nur als eine nicht aus den verborgenen Tiefen der menschlichen Natur ausgeborene Kraft erkennt, stellt SCHLEIERMACHER Christus in die Reihe derer, welche man, jeden in seinem Gebiet, als Heroen bezeichne, um dadurch, so wie durch die höhere Begeisterung, die man ihnen zuschreibe, anzudeuten, dass sie zum Besten des bestimmten Kreises, in welchem sie erscheinen, aus dem allgemeinen Lebensquell befruchtet seien, und deren Erscheinen von Zeit zu Zeit als etwas Gesetzmässiges anzusehen sei, wenn wir überhaupt die menschliche Natur in ihrer höhern Bedeutung festhalten wollen [1]). Also nicht ausserhalb der menschlichen Natur, wie NEANDER behauptet, sondern nur innerhalb derselben liegt das Princip der Entstehung des Christenthums, und die menschliche Natur verhält sich nicht so negativ zum Christenthum, dass die Möglichkeit seines Ursprungs nicht aus ihr selbst zu begreifen wäre. Wie tief diese wesentliche Verschiedenheit der Ansicht sogleich in die ganze Auffassungsweise der Urgeschichte des Christenthums eingreift, ist deutlich daraus zu sehen, dass während NEANDER in seinem Leben Jesu und in seiner

1) Der christl. Glaube I. S. 89.

Geschichte der Pflanzung und Ausbreitung der apostolischen Kirche überall dem eigentlichen Wunderbegriff den weitesten Spielraum lässt, SCHLEIERMACHER selbst bei der Auferstehung Jesu die Wunderansicht ausschliesst. In der Geschichte des Christenthums einen innern Entwicklungsprocess anzuerkennen, und doch zugleich in seinem ersten Eintritt in die Weltgeschichte nur eine Reihe von Wundern zu sehen, sind zwei völlig widerstreitende Dinge, weil das Wunder den vernünftigen und natürlichen Zusammenhang, in welchem allein der innere Entwicklungsprocess bestehen kann, immer wieder zerreisst, und wenn einmal das Wunder so gewaltig eingreift, alles ebenso gut übernatürlich als natürlich sein kann, so dass es gar nicht mehr möglich ist, eine bestimmte Grenze zwischen dem Einen und Andern anzunehmen. Mit denselben Gründen, mit welchen NEANDER so manches Wunder der Apostelgeschichte vertheidigt, kann man auch so viel Anderes, was als Wunder ausgegeben wird, als wirkliches Wunder geltend machen, und NEANDER selbst lässt das Wunder noch weit, selbst über das apostolische Zeitalter hinaus, in seiner ursprünglichen Bedeutung fortwirken. »Jene übernatürlichen Wirkungen, welche von der neuen schöpferischen Macht des Christenthums ausgiengen, und welche dasselbe begleiten sollten, bis es ganz in den natürlichen Entwicklungsprocess der Menschheit eingegangen war, haben dazu gedient«, sagt NEANDER I, 1. S. 122, »die durch Täuschungskünste gefangen genommenen Menschen aus ihrer Betäubung zuerst zur Besinnung zu bringen, und für höhere geistige Eindrücke erst empfänglich zu machen. Der Uebergang von jenem ersten Abschnitt in dem Entwicklungsprocesse der Kirche, in welchem das Uebernatürliche, Unmittelbare und Schöpferische vorherrschte, zu dem zweiten, in welchem dasselbe göttliche Princip in der Form des Naturzusammenhangs sich wirksam zeigte, war nichts Plötzliches, sondern etwas in allmähligen Abstufungen Erfolgendes. Wir sind nicht berechtigt und im Stande, zwischen dem Uebernatürlichen und dem Natürlichen in den von der Kraft des Christenthums, welche die menschliche Natur sich einmal angeeignet hat, ausgehenden Wirkungen so scharf bezeichnete Grenzen zu ziehen. Die Kirchenlehrer bis nach der Mitte des drit-

ten Jahrhunderts berufen sich in einer Sprache, welche vom Bewusstsein der Wahrheit zeugt, und oft vor den Heiden selbst auf solche ausserordentliche Erscheinungen, durch welche der Glaube gefördert wurde, und auch wenn man die zum Grunde liegende Thatsache von dem Gesichtspunkte, aus dem sie der Erzählende betrachtet, unterscheiden will, muss man doch diese selbst und deren Wirkungen auf die Gemüther der Menschen anerkennen. Unläugbar bleibt es daher, dass solche Mittel auch noch in den nachapostolischen Zeiten der Ausbreitung des Evangeliums dienten!« Hier haben wir den deutlichen Beweis davon, wie in der Ansicht Neanders vom Ursprung und Wesen des Christenthums Natürliches und Übernatürliches ununterscheidbar ineinanderfliesst, und wie schwankend und unsicher der Boden wird, auf welchem der innere Entwicklungsprocess der christlichen Kirche seinen Verlauf nehmen soll. Also selbst bis nach der Mitte des dritten Jahrhunderts soll es Wirkungen der Kraft des Christenthums gegeben haben, die eben so gut wahre und wirkliche Wunder waren als die Wunder der apostolischen Zeit! Und die Realität dieser Wunder soll geglaubt werden auf das Zeugniss von Kirchenlehrern, deren Glaubwürdigkeit doch gerade in solchen Dingen eine mehr als verdächtige ist, deren Mangel an Kritik selbst Neander an andern Orten nicht ungerügt lassen kann (man vgl. z. B. S. 204), ja sogar, wenn man nicht umhin kann, die Thatsache von der Ansicht der erzählenden Kirchenlehrer, zu unterscheiden, soll nichts desto weniger die Thatsache (d. h. die Wunderthatssache, denn nur von Wundern ist im ganzen Zusammenhang der Stelle die Rede) in anerkannter Wahrheit feststehen. Ist diess eine kritische Behandlung der Geschichte? kann auf diesem Wege ein festes Princip für die Geschichte der christlichen Kirche als einen innern Entwicklungsprocess gewonnen werden? Lässt sich so wenig eine Grenze zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen ziehen, was anders, als die willkürlichste Inconsequenz, könnte uns abhalten, solche Wunderwirkungen nicht blos über die Mitte des dritten Jahrhunderts sondern sogar durch die ganze Kirchengeschichte fortgehen zu lassen? Ja, wie lässt sich überhaupt ein solcher Uebergang

des Uebernatürlichen in den Naturzusammenhang denken, wie hier vorausgesezt wird? Wie kann dasselbe Princip zuerst übernatürlich, hierauf natürlich wirken, wenn doch das Uebernatürliche selbst auf einem ganz andern Princip beruht als das Natürliche? Wirkt jezt das Christenthum in der Form des Naturzusammenhangs, so kann es nur in Gemässheit seines ursprünglichen Princips so wirken, war aber sein Princip von Anfang an ein schlechthin übernatürliches, so kann es nicht im weiteren Verlauf ein natürliches geworden sein. Es fehlt daher die Einheit des Princips, die erste Voraussezung, ohne welche ein innerer Entwicklungsprocess nicht gedacht werden kann. Kann man sich nun die Geschichte des Christenthums nur als eine solche Mischung des Natürlichen und Uebernatürlichen vorstellen, in welcher das Wunder in seiner Unmittelbarkeit die aus der Natur der Sache selbst hervorgehende Entwicklung bald da bald dort unterbricht, so ist wenigstens nicht einzusehen, welche Stelle hier noch der Begriff eines inneren Entwicklungsprocesses finden soll.

Das Princip, durch welches die ganze Auffassungsweise der Geschichte der christlichen Kirche bestimmt werden muss, kann nur durch den Begriff des Christenthums selbst gegeben werden, sie kann demnach nur eine supranaturalistische sein, wenn man im Christenthum eine schlechthin übernatürliche Erscheinung sieht. Aber auch noch in anderer Beziehung vermisst man hier ein festes Princip der geschichtlichen Auffassung. Wird das Christenthum so definirt, es sei eine nicht aus den verborgenen Tiefen der menschlichen Natur ausgeborene, sondern eine aus dem Himmel stammende Kraft, so ist es, denke ich, nur nach seiner Form als Offenbarung bezeichnet. Offenbarung ist ja aber auch das Judenthum und auch vom Judenthum, oder der alttestamentlichen Religion, kann im Wesentlichen dasselbe gesagt werden. Was das Christenthum seinem specifischen Wesen nach ist, weiss man also noch nicht, und doch kann man dem Entwicklungsgang einer Sache nicht folgen, ohne dass man weiss, was sich in ihm entwickeln soll. Was aber das Christenthum seinem materiellen Wesen nach ist, kann nur vom Begriff der Religion aus und im Unterschied

von den andern Hauptformen der Religion, welche das Christenthum zu seiner Voraussetzung hat, bestimmt werden. Man kann daher nur durch die allgemeine Religionsgeschichte in die christliche Kirchengeschichte eingeführt und auf den Punkt gestellt werden, auf welchem sich uns das charakteristische Wesen des Christenthums als der Fortschritt des religiösen Bewusstseins, oder des Begriffs der Religion, vom Heidenthum und Judenthum zu der höhern Form der Religion, die sich uns im Christenthum darstellt, ergeben muss. Die beiden vor uns liegenden kirchenhistorischen Werke beginnen, wie diess auch sonst die gewöhnliche Methode ist, mit einer Einleitung über den allgemeinen Zustand der römisch-griechischen und der jüdischen Welt in religiöser Hinsicht zur Zeit der ersten Erscheinung und der weiteren Verbreitung des Christenthums. Es enthält dieser Abschnitt bei Neander, in dessen Werke hier sogleich die verbessernde und gründlicher durcharbeitende Hand der zweiten Ausgabe sehr sichtbar ist, viel Schönes und Treffliches, aber das Ganze ist nicht streng genug unter dem Gesichtspunkt aufgefasst, unter welchen es für den Zweck einer solchen Darstellung gestellt sein sollte. Es ist bei den vorchristlichen Religionen und ihrem Verhältniss zum Christenthum eine doppelte Seite zu unterscheiden, eine positive und negative. Als partikuläre endliche Religionsformen, was sie in ihrem negativen Verhältniss zum Christenthum sind, konnten sie nur in sich untergehen und sich selbst auflösen. Diesen Auflösungsprozess, wie er sich in den verschiedenen Formen der heidnischen Religion und Philosophie in den Jahrhunderten vor und nach der Erscheinung des Christenthums darstellt, schildert Neander sehr ausführlich, und seine Schilderung gibt uns ganz das Bild eines in sich zerfallenen, seinem innern lebendigen Mittelpunkt entrückten, in alle mögliche Verirrungen auseinandergegangenen, zuletzt nur das Gefühl seiner Leerheit und Zerrissenheit, das Bewusstsein seines Unglücks, in sich tragenden religiösen Lebens. Aber was war denn die heidnische Religion, ehe sie sich so in sich selbst auflöste? Ehe wir wissen, was sie ihrem Wesen nach ist, wie sich auch in ihr eine bestimmte, aus dem Begriff der Religion sich er-

gebende Form der Religion ausdrückt, werden wir schon in den ersten Worten, in welchen von dem religiösen Zustand der römisch-griechischen Heidenwelt die Rede ist, in die Geschichte des Auflösungsprozesses der heidnischen Religion hineingeführt. Diess ist das Eine, was hier zu vermissen ist, das Andere, was unmittelbar damit zusammenhängt, ist, dass weil man nicht weiss, was die heidnische Religion an sich ist, ihrem substanziellen Wesen nach, man auch nicht wissen kann, was an ihr in der Auflösung begriffen ist, und was dabei als Verfall oder Fortschritt, als bedauerlich oder erfreulich zu nehmen ist. Wie kann man es denn sosehr bedauern, dass eine Form der Religion sich auflöste, die von Anfang an den Keim der Auflösung in sich trug, die als eine beschränkte und endliche Form sich nothwendig in sich selbst auflösen musste, um einer höhern vollkommneren Form Platz zu machen, wie kann man in den verschiedenen Erscheinungen, in welchen dieser Selbstauflösungsprozess sich vollzieht, nur einen Mangel des religiösen Lebens sehen, wenn doch dieses Negative zugleich die Befreiung des Geistes von Formen ist, deren er sich entschlagen musste, weil sie für ihn zu beengend und hemmend geworden waren? Ein solches Bedauern setzt doch immer wieder voraus, dass eine Form der Religion, die man nur für eine endliche und beschränkte halten kann, doch zugleich alles Wahre und Gute der Religion an sich enthält, man meint daher, indem man beides nicht genug unterscheidet und auseinanderhält, in der zerfallenden einzelnen Form der Religion zerfalle die Religion selbst in sich, während doch eine solche Form nur darum in sich zerfällt, weil derselbe Geist, der sie geschaffen hat, sie auch wieder zerbricht, und zwar nur darum zerbricht, weil er schon eine vollkommnere Form bereit hat, die er an die Stelle der unvollkommneren setzen will. Diese Continuität des allen endlichen Formen immanenten Geistes der Religion, der in der Identität mit sich selbst, unberührt von allem Wechsel der Form sich fortbewegt, und dann gerade am meisten in seiner schöpferischen Thätigkeit sich zeigt, wenn er in dem Zerfall einer sich selbst aufhebenden Form eine neue vorbereitet und hervorbringt, tritt in der

Neander'schen Darstellung zu wenig hervor, und sie kommt daher immer wieder darüber in Widerspruch mit sich selbst, dass sie eben das, was nach dem Fortschritt des Geistes und dem Entwicklungsgange der Sache selbst nicht anders geschehen konnte, immer wieder als etwas bedauert, was doch nicht hätte geschehen sollen. In welchen unbestimmt hin und her schwankenden Ausdrücken spricht Neander von dem Entwicklungsgange der heidnischen Religion, wenn er (I. 1. S. 8) sagt: »Die alten Volksreligionen konnten nur einem gewissen Standpunkte der Bildung entsprechen. Wenn die Völker durch ihren Entwicklungsgang über diese hinausgeschritten waren, war eine Entzweiung des Geistes mit der religiösen Ueberlieferung die nothwendige Folge davon. Je mehr die Bildung um sich griff, desto mehr verbreitete sich dieser Zwiespalt; die Religion wurde ihrer Macht im Volksleben beraubt und der Abfall von derselben führte zugleich Entsittlichung herbei. So musste die Bildung, einer unter allem Wechsel unerschütterlichen, feuervesten, religiössittlichen Grundlage ermangelnd, von dem Zusammenhang mit der Gesinnung, welche allein allem Menschlichen das Gedeihen giebt, losgerissen in Verbildung und Verderbniss umschlagen. Es gab noch kein Salz, um das Leben der Menschheit vor Fäulniss zu bewahren und das in Fäulniss übergehende wieder aufzufrischen.« Diese Stelle gibt Manches zu bedenken und man muss vor allem fragen, was denn durch das damals noch fehlende Salz vor Fäulniss hätte bewahrt werden sollen? Das Leben der Menschheit, wie es auf der Religion beruhte; wenn aber diese Religion die aus der Kindheit der Völker überlieferte mythische Religion war, wie kann man wünschen, dass diese fort und fort in ihrem unveränderten Bestand hätte erhalten werden sollen, da man doch nicht läugnen kann, dass der Zerfall dieser Religion die nothwendige Voraussetzung war, unter welcher allein das Christenthum entstehen konnte? Wie kann man ferner behaupten, es habe damals noch kein Salz gegeben, um das Leben der Menschheit vor Fäulniss zu bewahren und das in Fäulniss übergehende wieder aufzufrischen, wenn doch der Zerfall der alten Religion gar nicht möglich war, ohne dass was einerseits Fäulniss und Auflösung war,

weil keine vollkommnere Form entstehen kann, ohne dass eine unvollkommnere untergeht, andrerseits dasselbe neue Leben war, ohne dessen Entwickelung jene Fäulniss und Auflösung nicht hätte entstehen können? Wie kann man da nur von Verbildung und Verderbniss reden, von einem um sich Greifen der Bildung, wo doch eben diese Bildung, in welcher der Geist mit der religiösen Ueberlieferung, mit den nur einem gewissen Standpunkte der Bildung entsprechenden alten Volksreligionen sich entzweite, die nothwendige Folge des Entwicklungsganges der Völker war, oder vielmehr das Princip, das sie über den beschränkten Standpunkt ihrer ersten religiösen Bildung hinausführte? Es gab demnach auch schon damals ein Salz, das, wenn es auch das Leben der Menschheit nicht vor Fäulniss bewahrte, doch das in Fäulniss übergehende wieder aufzufrischen vermochte. Dieses Salz war nemlich eben der Geist der Religion, welcher in dem Zerfall der alten Religionen das Christenthum selbst dadurch vorbereitete und aus sich erzeugte, dass er durch die Befreiung des Bewusstseins von der Particularität und Beschränktheit aller jener endlichen Formen sich auf die Stufe erhob, auf welcher er erst in die universelle Form des sich frei wissenden Selbstbewusstseins eingehen konnte. Diesen Zusammenhang des Christenthums mit dem religiösen und geistigen Leben der vorchristlichen Welt nachzuweisen, ist die Aufgabe der Geschichte der Religion und Philosophie. Würde freilich das Christenthum nur als eine vom Himmel stammende, selbst nicht aus der verborgenen Tiefe der menschlichen Natur geborene Kraft auf unmittelbare Weise in die Menschheit hereingekommen sein, so wäre auch jede Nachweisung dieser Art abgeschnitten. Wie aber eine solche Ansicht an sich schon der geschichtlichen Betrachtung widerstreitet, so wird sie auch dadurch widerlegt, dass ein solches Zusammenbrechen aller particulären Formen, in welchen der Geist jener Zeit existirte, ein solches Zurückgehen des Geistes aus der äussern Welt in sich selbst, eine solche Vermischung der verschiedensten Formen, um alle zusammen zu negiren, ein solches Streben ins Schrankenlose und Unendliche, wie alles diess jener Zeit eigen ist, sich nur daraus erklären lässt,

dass das über alles Einzelne und Besondere übergreifende welthistorische Princip des Christenthums schon damals in weiten Kreisen im Stillen thätig war, wenn auch sein unmittelbares individuelles Hervortreten auf einem bestimmten Punkt kein Gegenstand einer historischen Analyse sein kann. Es wäre nur eine einseitige Betrachtung, wenn man in allem diesem nur einen Process der Auflösung und nicht ebensosehr den in der Tiefe sich entwickelnden Process eines sich neu aus sich selbst erzeugenden Lebens sehen wollte. Ein das der Fäulniss verfallene Leben wieder auffrischendes Salz gab es also auch schon damals, ein das Leben der Menschheit vor aller Fäulniss bewahrendes Salz aber giebt es ja auch im Christenthum nicht, dessen Geschichte ja gleichfalls in der Zeit vor der Reformation eine ganz ähnliche Auflösung des religiösen Lebens aufzuweisen hat, wie die zur Zeit der Erscheinung des Christenthums war, woraus sich für die allgemeine geschichtliche Betrachtung nur die Nothwendigkeit ergeben kann, in allen Perioden der Religionsgeschichte die Continuität desselben Geistes der Religion zu erkennen, der in gleichem Verhältniss sowohl schaffend als zerstörend, auflösend und einigend, in das Aeussere sich verlierend und aus ihm sich wieder in sich selbst vertiefend, durch alle Formen seiner endlichen Erscheinung sich hindurchbewegt. Es kann für die geschichtliche Betrachtung nichts wichtiger sein, als die Aufgabe, keine dieser beiden zusammengehörenden Seiten des geschichtlichen Entwicklungsganges, deren Ineinandersein erst das Wesen des geschichtlichen Processes ausmacht, über der andern zu übersehen und insbesondere Uebergangsperioden, in welchen das äussere Leben oft so vieles darbietet, was auf das sittliche Gefühl nur einen abstossenden Eindruck machen kann, nicht blos nach einem einseitigen Gesichtspunkt zu beurtheilen. Es möchte diess, wie überhaupt in der Neander'schen Kirchengeschichte, so auch in der einleitenden Uebersicht über die heidnische Religionsgeschichte nicht immer gleichmässig geschehen sein, wie z. B. wenn Neander in den griechischen Sophisten nur den Gegensatz der dialektischen gesinnungslosen Willkür gegen die Macht heiliger Ueberlieferung und Sitte sieht (S. 9.), und von der Stellung des

Sokrates zu ihnen sagt (S. 30.), sein hoher Beruf sei es gewesen, als die erste mächtige Reaktion einer einseitigen Verweltlichung [1]) der Vernunft gegen den religiösen und sittlichen Glauben hervortrat, im Kampfe mit dieser, alle höheren Interessen unterdrückenden weltlichen Richtung und gesinnungslosen dialektischen Willkür von der Realität dessen, worin der Geist allein sein wahres Leben finden könne, zu zeugen. Die Sophisten werden hier einzig nur nach der Seite ihres moralischen Egoismus und Indifferentismus beurtheilt, die andere Seite aber, die auch dazu gehört, ist diejenige, auf welcher Sokrates selbst mit ihnen zusammengestellt werden muss, weil es in ihm zu demselben nur ernsteren und tieferen Bruch des Bewusstseins mit der Macht heiliger Ueberlieferung und Sitte gekommen war, wie in den Sophisten. Es möchte hier namentlich einer der Punkte sein, wo auch für die Neander'sche Kirchengeschichte die Hegel'sche Geschichte der Philosophie nicht ohne Nutzen hätte sein können.

In dem Abschnitt über den religiösen Zustand der Juden (I. 1S. 59. f.) will ich hier blos die Darstellung des alexandrinischen Judenthums (S. 84. f.) kurz in's Auge fassen, da die Bemerkung, die ich darüber zu machen habe, sich ganz an das so eben Gesagte anschliesst. Vor allem hebt Neander die Wichtigkeit hervor, welche die Mischung hellenischen und jüdischen Geistes in Alexandrien für den Entwicklungsprocess des Christenthums im menschlichen Denken hatte, nur wäre nach meiner Ansicht diese Wichtigkeit nicht blos auf das Christenthum im menschlichen Denken, sondern auf das Christenthum überhaupt, seinem Ursprung und Wesen nach, zu beziehen, da seine Erscheinung in der Welt- und Religionsge-

---

1) Welcher vage Begriff! Verweltlichung ist die stehende Klage, die Neander aus der Geschichte aller Jahrhunderte erschallen lässt. Verweltlichung war die herrschende Richtung schon in den Tagen der griechischen Sophisten, sie ist es auch jetzt »in den Finsternissen dieser verweltlichten Zeit,« deren Lichtpunkte wir aus den Zueignungen der Neander'schen Werke kennen lernen. Man s. die Zueignung vor dem zweiten Band der neuen Ausgabe.

schichte nicht als eine Zerreissung des allgemeinen geschichtlichen Entwicklungsprocesses, sondern nur als ein wesentliches Moment desselben gedacht werden kann. Die zuvor besprochene doppelte Seite der geschichtlichen Betrachtung, in welcher es sich um ein doppeltes Interesse entgegengesetzter Art handelt, das nur auf einem höhern Standpunkt auszugleichen ist, drängt sich hier Neander selbst in der Frage auf, ob wirklich jene Verschmelzung orientalischer und hellenischer Bildungs-Elemente ein wahrer Gewinn für beide Theile war, ob wenigstens nicht dem Gewinn ebenso grosser Verlust zur Seite ging, indem durch die Gewalt, welche das Fremde ausüben musste, das frische volksthümliche Geistesleben unterdrückt wurde. Die Antwort auf diese Frage liegt nicht blos im Christenthum selbst und in der von ihm ausgehenden neuen Schöpfung, sondern auch schon in dem Verhältniss des jüdischen Alexandrinismus zum Christenthum. Den Standpunkt der alexandrinischen jüdischen Religionsphilosophen charakterisirt Neander sehr richtig so (S. 90.): »Alle Schätze der Weisheit sollten nach ihrer Meinung dem A. T. enthoben werden. Von der andern Seite hatte sich ihres Geistes eine mit diesen Ueberzeugungen nicht zusammenstimmende philosophische Bildung bemächtigt. Sie waren sich selbst der einander widerstreitenden Elemente, die ihren Geist erfüllten, nicht bewusst, und mussten sich gedrungen fühlen, sie auf künstliche Weise zu Einem Ganzen mit einander zu verbinden.“ Zur weitern Charakteristik dieses Standpunktes, wie ihn Philo besonders repräsentirt, wird sodann gesagt: »Eine Einseitigkeit stellte sich der andern entgegen, der Buchstabenknechtschaft eines beschränkten fleischlichen Rabbinismus eine die nothwendigen Vermittelungen, um den Geist in der Verhüllung des Buchstabens zu erkennen, verschmähende, Alles in das Allgemeine verflüchtigende Richtung. Es strafte sich das Ueberspringen jener vermittelnden Momente der logischen, grammatischen und historischen Auslegung durch mancherlei Selbsttäuschungen. Der Geschichte, den Sitten und der Sprache seines Volkes entfremdet, die Regeln der grammatischen und logischen Auslegung verachtend, fand ein Philo in der griechischen Uebersetzung des A. Test. manche Schwierigkeiten, wel-

che er durch jene Vermittelungen sich leicht hätte lösen können; er übersah hier oft das Einfachste und Nächste und suchte statt dessen einen tiefern Sinn, der nur ein durch ihn hineingelegter war. Aber auch jene missverstandene Ehrfurcht vor der heiligen Schrift, jene übertriebene Ansicht von der Einwirkung des göttlichen Geistes, welche die erleuchteten Männer nur als leidentliche Organe betrachten liess, trug dazu bei, dass man, indem man alles auf gleiche Weise als göttlich betrachtete, die Vermittlung zwischen dem Göttlichen und Menschlichen ganz übersah, viel von diesem Standpunkte der Auffassung aus Schwieriges und Anstössiges finden musste, was man durch willkürliche Vergeistigung zu beseitigen suchte. So führte das einseitige supranaturalistische Element des jüdischen Standpunkts gerade zu dem Aeussersten einer rationalistisch-idealistischen Willkür« (S. 92 f.). Wozu ein solcher moralischer Tadel bei einer Erscheinung, bei welcher es einzig darauf ankommt, sie ihrem Wesen nach zu begreifen? Oder ist denn das Wesen des Alexandrinismus erklärt, wenn man ihn das Aeusserste einer rationalistisch-idealistischen Willkür nennt? Wäre er nichts anders als diess gewesen, so wäre nicht der geringste Grund vorhanden, ihn als eine der einflussreichsten Erscheinungen zu prädiciren, welche für den Entwicklungsprocess des Christenthums im menschlichen Denken besonders wichtig wurde, und in ihm zu erkennen, wie das grosse welthistorische Ereigniss, welches über drei Jahrhunderte vor Christi Geburt die Völker des Orients erschütterte, dazu dienen sollte, dem Christenthum den Weg zu bahnen. Alle jene Vorwürfe, die dem Philo in logischer, grammatischer und historischer Hinsicht gemacht werden, wären nur dann an ihrem Orte, wenn wir ihn als einen alttestamentlichen Exegeten unserer Zeit anzusehen hätten. Daran ist ja aber nicht entfernt zu denken, sondern die Stellung Philo's zum A. T. kann nur aus den schon angedeuteten Verhältnissen seiner Zeit verstanden werden. Der Orientalismus in der Form des A. T. und der Hellenismus in der Form der platonischen Philosophie waren die Mächte, die sich in seinem Bewusstsein um die Herrschafft stritten. Beide machten ihre Ansprüche gleich gebieterisch geltend, und es war keine Mög-

lichkeit, aus diesem Conflikt entgegengesetzter Interessen herauszukommen, wenn es nicht einen Ausweg gab, auf welchem beide sich auf gleiche Weise befriedigt sehen konnten. Welcher Art konnte aber dieser Ausweg sein, wenn man bedenkt, was von zwei so verschiedenen Seiten her zur Einheit zusammengebracht werden sollte, auf der einen Seite das A. T. mit seinem Partikularismus, seiner Aeusserlichkeit, der ganzen sinnlichen Gestalt, welche seine Vorstellungen bei aller Reinheit seiner Religionslehre hatten, auf der andern Seite der von der Idee des Absoluten begeisterte und auf sie alles Gegebene beziehende Platonismus? Nur durch die Allegorie konnte beides zur Einheit verknüpft werden, sie allein war das künstliche Mittel, um den durch die Auktorität geheiligten Buchstaben des A. T. festzuhalten und ihn doch zugleich zum Vermittler und Träger von Ideen zu machen, die über das alttestamentliche Bewusstsein weit hinausgiengen, sie allein wusste Rath zu schaffen, um den starren Buchstaben in eine flüssige, für den Inhalt der absoluten Idee durchsichtige Form zu verwandeln. Will man nun da, wo nur die Noth eines in seiner innersten Tiefe bewegten, in peinlicher Anstrengung mit sich selbst ringenden Geistes auf ein so erkünsteltes unnatürliches Mittel kommen konnte, nur rationalistisch-idealistische Willkür sehen, so sage man doch, wie die Aufgabe, die hier vorlag, leichter und einfacher hätte gelöst werden können, ohne dass das eine der beiden entgegengesetzten Interessen, was doch auf keine Weise geschehen durfte, dem andern aufgeopfert worden wäre? Es ist ein völlig vergebliches Unternehmen, das Wesen des Alexandrinismus verstehen zu wollen, wenn man den Schlüssel des Verständnisses nicht in der Allegorie sucht. Darauf hat sich Neander auch in der verbesserten Darstellung der neuen Ausgabe nicht eingelassen. Die Allegorie ist ihm nur Willkür, was braucht man daher weiter über sie zu wissen, und sich um das zu bekümmern, was Andere längst zur Berichtigung dieser falschen Ansicht gesagt haben? Ich will hier nicht an das von mir hierüber Bemerkte erinnern, die Abhandlung Georgii's [1])

---

1) Ueber die neuesten Gegensätze in Auffassung der alexandrinischen

aber kann ich nicht unerwähnt lassen, in welcher der Charakter der alexandrinisch-jüdischen Religions-Philosophie von diesem Gesichtspunkt aus so klar und gründlich entwickelt ist, dass ihre Berücksichtigung auch für die Neander'sche Kirchengeschichte hätte von Nutzen sein können. Erst von der Allegorie aus kann nun auch die welthistorische Beziehung des Alexandrinismus zum Christenthum recht begriffen werden. Ist der Alexandrinismus die Verschmelzung des hellenischen und jüdischen Geistes und nicht blos die Verschmelzung des einen mit dem andern, sondern auch die Durchbrechung der Schranken, welche beide von einander trennten, und die Aufhebung ihrer Partikularität zu einer höhern Einheit, so war nur die Allegorie die Form, in welcher das durch diesen Verschmelzungsprocess erweiterte, und von seiner nationalen Beschränktheit befreite Bewusstsein zur Wirklichkeit seiner Existenz gelangen konnte. Was half es dem jüdischen Religionsphilosophen, durch die Macht der Idee erhoben zu werden, wenn er nicht zugleich auf dem festen Boden seiner alttestamentlichen Religionsgeschichte stehen konnte? Hätte er sich dagegen nicht über diese zu erheben vermocht, alles, was im Hellenismus ihn anziehen konnte, wäre ihm auf immer fremd und verschlossen geblieben. Anders als auf diese Weise konnte, solange auch der alexandrinische Jude noch Jude blieb, jene neue Form des Denkens und Glaubens nicht zur concreten Wirklichkeit des Bewusstseins werden, und wenn auch diese gegenseitige Durchdringung zweier so wesentlich verschiedener Formen zu einer höhern Einheit, in welcher schon jetzt der grosse Fortschritt geschah, dass der Logos als der Inbegriff aller Ideen in der Geschichte seine leibliche fleischliche Gestalt erhielt, die Philosophie zur Religion, der freie Gedanke zu Thatsache der Offenbarung, die Subjektivität des philosophischen Denkens in der Idee Gottes zu einer über ihm stehenden Objektivität wurde, ihre Gebundenheit und Beschränktheit darin noch hatte, dass das Band dieser Einheit nur auf der Grundlage des A. T. ge-

---

Religionsphilosophie, insbesondere des jüdischen Alexandrinismus, in Illgen's Zeitschr. für hist. Theol. 1839. H. 3 u. 4.

knüpft werden konnte, so lag sie doch ganz auf dem Wege, auf welchem auch diese Schranke vollends aufgehoben werden musste. Sie wurde aufgehoben, sobald jene Einheit des Göttlichen und Menschlichen, in welcher schon der Alexandrinismus die höchste Form des Bewusstseins erkannte, nicht mehr die Aeusserlichkeit des alttestamentlichen Buchstabens an sich hatte, der Zauber der Allegorie sich auflöste, der Buchstabe selbst zum Geist wurde, zum freien selbstbewussten Geist, und in der Gestalt des menschlichen Selbstbewusstseins, in der geschichtlichen Wirklichkeit eines Gottmenschen, Gott und Mensch Eins wurden.

Ich kann auf diesen Punkt, so wie auf andere ähnliche nicht weiter eingehen, glaube aber schon durch diese wenigen Bemerkungen darauf aufmerksam gemacht zu haben, was hier noch besonders nothwendig wäre, um die vorchristliche Religionsgeschichte in eine engere, dem Gange der Sache adäquatere Beziehung zur Geschichte des Christenthums zu setzen. Uebrigens hat das Neander'sche Werk durch die Reichhaltigkeit des Stoffs und den tiefer gehenden Blick in diesem einleitenden Theil einen entschiedenen Vorzug vor dem Gieseler'schen, in welchem neben der Aeusserlichkeit der ganzen Behandlung das Laster- und Sünden-Register, das einst Tholuck in seiner bekannten Abhandlung über das Heidenthum verfasst hat, noch immer gar zu sehr durchblickt.

Wenn der Werth einer geschichtlichen Darstellung nicht blos in einem Aggregat von Materialien, sondern in der Verbindung derselben nach bestimmten Gesichtspunkten und darum vor allem in der Feststellung der Gesichtspunkte selbst besteht, so ist es sehr zu bedauern, dass das Neander'sche Werk auf alles Allgemeine dieser Art gar nicht eingeht. Alles, was sonst zur Einleitung vorangeschickt zu werden pflegt, was auch in dem Gieseler'schen Werke nicht ganz fehlt, sosehr sich auch hier gerade sein Mangel an allgemeinen Ideen zu erkennen giebt, die Entwicklung des Begriffs der christlichen Kirchengeschichte, die Bestimmung der Momente, in welche er sich theilt, so wie der Epochen und Perioden, die in dem Entwicklungsgange derselben zu unterscheiden sind, hat Neander völlig

übergangen. Abgesehen von der schon erwähnten allgemeinen Ansicht vom Wesen des Christenthums beginnt die geschichtliche Darstellung, ohne den Leser über den Ausgangspunkt derselben, das Princip der fortschreitenden Bewegung, und das Ziel, welchem alles entgegenstrebt, irgendwie zu orientiren. Und doch legt die Geschichte der christlichen Kirche selbst in einzelnen hervorragenden Erscheinungen die Nothwendigkeit so nahe, in ihr einen durch das Ganze hindurchgehenden, von Moment zu Moment sich fortbewegenden Entwicklungsprocess anzuerkennen. Jeder protestantische Kirchenhistoriker muss doch wenigstens die Reformation als eine Epoche machende Erscheinung betrachten, wie kann man aber, was auch nur auf einem einzelnen Punkte als Epoche machend sich herausstellt, in seiner wahren Bedeutung erkennen, ohne es aus der Einheit des Ganzen zu begreifen? Wer sollte es denn nur für zufällig halten können, dass die Entwicklungsgeschichte der christlichen Kirche mit dem Wendepunkt der Reformation eine dem Charakter der vorangehenden Periode gerade entgegengesetzte Richtung nimmt, dass sie nun einzig nur daran zu arbeiten scheint, dasselbe Gebäude, das sie in den Jahrhunderten vor der Reformation mit aller systematischen Consequenz aufgeführt hat, ebenso systematisch zu zerstören, und an die Stelle desselben eine ganz andere Form der christlichen Kirche zu setzen? Schon diese einfache Betrachtung weist darauf hin, wie viel darauf ankommt, jede Periode aus der sie beherrschenden Richtung und somit auch alle Perioden zusammen aus der Einheit des Princips zu begreifen. Mit Recht macht man daher an einen Historiker die Forderung, dass er wenigstens durch eine motivirte Feststellung der Perioden der Geschichte, die ja nicht blosse Ruhepunkte für den äusseren Gang der Erzählung, sondern die wesentlichen Momente des Ganges der Sache selbst sein sollen, sich über das Princip näher erklärt, von welchem aus sich ihm der ganze Verlauf der Geschichte als ein fortgehender, durch den innern Zusammenhang seiner Momente bestimmter Entwicklungsprocess darstellt. Neander hat diess unterlassen und es ist diess, wie sogleich zu sehen ist, nicht blos ein zufälliger, sondern ein tiefer liegender Mangel des Werks.

Es fehlt ihm mit Einem Worte die Einheit des Princips. Die beiden Faktoren der Geschichte sind bei NEANDER auf der einen Seite das Christenthum, auf der andern die menschliche Natur. Diese soll nun zwar ganz darauf angelegt sein, das Christenthum in sich aufzunehmen, aber die Art und Weise, wie sie es in sich aufzunehmen geeignet ist, und wie seine wirkliche Aufnahme erfolgt, bleibt völlig unbestimmt. Solange der innere Zusammenhang, welcher zwischen beiden Faktoren der Geschichte stattfinden soll, nicht auf einen bestimmten Begriff gebracht ist, verhalten sie sich nur äusserlich zu einander. Die menschliche Natur ist selbst nur ein abstrakter Begriff, welcher seine concrete Wahrheit erst in den einzelnen Individuen hat, in welchen sie existirt. Wenn nun auch die Gesammtheit der menschlichen Individuen nach verschiedenen allgemeinen Gesichtspunkten classificirt werden kann, so hat man doch immer nur ein Mannigfaltiges vor sich, in welches keine Einheit des Begriffs zu bringen ist, und es lässt sich daher über den Entwicklungsgang des Christenthums in der Menschheit und das Princip desselben nichts weiter sagen, als nur das Unbestimmte, dass es nach der so grossen und so vielfachen Verschiedenheit der einzelnen Individuen auf sehr verschiedene Weise aufgefasst, und die menschliche Natur in ihnen bald so bald anders modificirt wird. Sehr bezeichnend ist daher für die geschichtliche Ansicht NEANDERS die von ihm gleich anfangs und nachher so oft gebrauchte bildliche Vergleichung des Christenthums mit einem Sauerteig, der in die Masse der Menschheit geworfen sie allmählig durchsäure, womit aber nur die Dualität der beiden zusammengehörenden Elemente und die progressive Einwirkung des einen auf das andere ausgesprochen ist. Da die menschliche Natur sich nicht blos aufnehmend und leidend, sondern auch selbstthätig und reagirend verhält, und das Christenthum immer nur so oder anders modificirt in sich darstellt, so hat dieses stets unbestimmbare Zusammenwirken der beiden Faktoren zwar eine unendliche Mannigfaltigkeit von Erscheinungen zur Folge, aber eine Einheit des Ganzen und ein Princip der fortschreitenden Entwicklung ist hier nirgends zu sehen. Die christliche Kirche hat zwar in jeder Periode eine andere Ge-

stalt, aber es sind nur die äusseren Verhältnisse, welche die Scene ändern, es sind andere Localitäten, andere Völker und Staaten, andere Individuen, da aber die menschliche Natur in allen ihren Individuen immer dieselbe bleibt, so hat man immer dasselbe Verhältniss vor sich, das Christenthum als den Sauerteig und die Menschheit als die von ihm mehr oder minder durchsäuerte Masse. Es ist nur der Wechsel der äussern Erscheinungen, welche dem Ganzen zwar Mannigfaltigkeit, Leben und Bewegung giebt, aber die Bewegung jeder Periode geht immer nur kreisförmig in sich selbst zurück, und der tiefer liegende Faden, der die Reihe dieser Gemälde an einander knüpft, und als das immanente Princip des Ganzen durch die innere Nothwendigkeit der Sache selbst von Moment zu Moment sich fortbewegt, schliesst sich dem historischen Blicke nicht auf. Die Freiheit und Eigenthümlichkeit der Individuen kommt hier zwar zu ihrem vollen Recht, sie hat hier den weitesten Spielraum, um sich in der ganzen Mannigfaltigkeit ihrer individuellen Richtungen auszubreiten, und es ist diess unstreitig ein sehr schöner Vorzug der Neander'schen Kirchengeschichte, dass sie das individuelle Leben in seinem ganzen Reichthum sich darlegen lässt, auf der andern Seite aber hängt ihr darin auch eine Einseitigkeit an. Während Neander einzelnen, mehr oder minder hervorragenden, Individualitäten mit aller Liebe nachgeht, ihr Leben und Wirken zum ganz besondern Gegenstand seiner Aufmerksamkeit macht, und dann erst im eigentlichen Element seiner Geschichtschreibung ist, wenn er aus der Biographie eines frommen und heiligen Mannes, habe er auch nur in einer einsamen Clause gelebt, eine solche Persönlichkeit mit allen seiner eigenen Individualität am meisten zusagenden Zügen schildern kann, gewinnen die Individuen eine zu überwiegende Macht gegen die Einheit des Ganzen, die ganze Geschichte scheint sich in das mannigfaltige Spiel des individuellen Lebens aufzulösen, und die innere Nothwendigkeit des allgemeinen geschichtlichen Gangs, zu welchem doch die Freiheit und Willkür der Individuen immer nur in einem untergeordneten Verhältniss stehen kann, tritt darüber zu sehr in den Hintergrund zurück. Mag man auch lange genug diesem vorherrschenden Zuge der Nean-

DER'schen Geschichte zur Mannigfaltigkeit des individuellen Lebens mit aller Lust und Liebe folgen, die kritischen Punkte können nicht ausbleiben, auf welchen das Individuelle mit dem Allgemeinen in Conflikt kommt und die Objektivität der Geschichte zu mächtig wird, als dass die Subjektivität der Individuen gegen sie Stand halten könnte. Man nehme z. B. nur, wie NEANDER das Papstthum in dem intensivsten Moment seiner Entwicklung, in Gregor VII, auffasst. Er kann es hier nicht verkennen, dass das Papstthum als allgemeine nur aus dem Entwicklungsgang der Kirche zu begreifende Macht auftritt. Es sei, wird V. 1. S. 152 gesagt, ein fortgehender Faden der geschichtlichen Entwicklung, ein aus den letzten Zeiten der vorigen Periode in den Anfang der gegenwärtigen sich hineinziehender Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen. Das Verderben der Kirche, welcher die gänzliche Verweltlichung drohte, habe seinen Gipfelpunkt erreicht gehabt, und ebendadurch sei eine reformatorische Reaktion von Seiten der Kirche hervorgerufen worden. Diese Reaktion habe aber unter den gegebenen Bedingungen nur von dem kirchlich-theokratischen Standpunkt ausgehen können, wie diejenigen, welche gegen die eingerissenen Missbräuche am meisten eiferten, von dieser Geistesrichtung beherrscht wurden. Aus der individuellen Geistesrichtung also, welche Männer jener Zeit, wie namentlich Gregor hatten, so wie aus der Reaktion gegen das damals zufällig entstandene Verderben der Kirche, wäre das weltgeschichtliche Moment, das sich uns im Papstthum darstellt, zu erklären? Zwar wird nun nachher auch gesagt, die Idee der Weltherrschaft des Papstthums sei auch nicht das Werk Gregors gewesen, sie sei aus dem nachgewiesenen Entwicklungsgang der Kirche hervorgegangen, und wir wollen sogar annehmen, unter dieser Entwicklung sei nicht blos jener Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen zu verstehen, von welchem zuvor in Beziehung auf das damalige Verderben der Kirche die Rede war, aber was ist denn hiemit zur Erklärung der Sache selbst gesagt, wenn doch zugleich behauptet wird, die Idee der Weltherrschaft des Papstthums sei eine dem Christenthum durchaus fremdartige, alttestamentliche Form gewesen? Ist das Papstthum weder aus der

individuellen Geistesrichtung eines Gregor abzuleiten, noch aus dem Christenthum, als eine demselben durchaus fremdartige Form, hervorgegangen, woraus soll es erklärt werden? Ist hier nicht klar, dass jene beiden Faktoren, das Christenthum und die menschliche Natur, wie sie sich in den Individuen und ihren Geistesrichtungen individualisirt, gerade zur Erklärung der am meisten welthistorischen Erscheinungen völlig unzureichend sind, dass das Allgemeine, woraus sie zu erklären sind, nur zwischen diesen beiden Faktoren als die Einheit beider liegen kann? Aus dem Christenthum, wie es in seiner abstrakten Idee an sich ist, ist freilich das Papstthum so wenig hervorgegangen als aus der Individualität und Geistesrichtung eines Mannes, wie Gregor, aber giebt es denn überhaupt nur Geistesrichtungen, und nicht auch eine Einheit derselben, Formen eines Gesammtbewusstseins, die ganzen Perioden einen gemeinsamen Charakter aufdrücken, einen Geist der Menschheit, der in der Geschichte einen nur aus dem Wesen des Geistes erkennbaren Process an sich selbst durchläuft? Kann man das Papstthum nur aus dem allgemeinen Entwicklungsgang der christlichen Kirche erklären, so kann man auch in ihm nur ein Produkt des allgemeinen Dranges sehen, der den christlichen Geist in der langen Reihe jener Jahrhunderte fort und fort trieb, den ganzen Inhalt seines vom christlichen Princip bewegten und erfüllten Bewusstseins in den verschiedensten Gestalten aus sich herauszustellen und in ihnen in eine Objektivität sich hineinzubilden, deren vollendeter Ausbau das im Papstthum sich schliessende Gebäude der mittelalterlichen Hierarchie war. Diess war ein Herausgehen des Geistes aus sich schon seit der ersten Gestaltung der christlichen Kirche im Dogma, Cultus und in allen andern Formen des kirchlichen Lebens, in derselben Weise, wie diesem Herausgehen des Geistes aus sich auch wieder ein Zurückgehen in sich, aus jener Aeusserlichkeit, eine Vertiefung des Geistes in sich selbst entsprechen musste. Will man alle allgemeine Gesichtspunkte dieser Art mit der selbstzufriedenen verachtungsvollen Miene der »gemeinen Historie« von sich weisen, so gebe man den Beweis, dass man die welthistorischen Erscheinungen richtiger aufzufassen, den Geist der Geschichte besser zu begreifen im

Stande ist, in jedem Falle aber hüte man sich, nur den Widerspruch und Mangel seines eigenen Denkens in die Geschichte hineinzutragen. Es ist ein wesentlicher Mangel der Neander'schen Geschichte, dass ihr die allgemeinsten Momente der geschichtlichen Betrachtung, in welchen dieselbe erst zum Begriff ihrer Einheit kommt, fehlen, dass sie selbst da, wo die Thatsachen und Erscheinungen laut genug zeugen, und nur explicirt und in die Allgemeinheit des Gedankens aufgelöst werden sollten, so oft sich nur an Einzelnheiten hält, und nur einzelne Stimmen vernehmen lässt, die, wie schon damals, so auch jetzt nur wie die Stimme eines Predigers in der Wüste verhallen. Wo kein Allgemeines ist, das sich aus sich selbst entwickelt und durch sich selbst fortbewegt, ist auch kein wahrer innerer Fortschritt, und wo kein Fortschritt ist, ist nur die Monotonie eines stets wiederkehrenden Einerlei. Auch mit diesem Tadel kann die Neander'sche Kirchengeschichte nicht ganz verschont werden, und sie selbst giebt schon dadurch einen Beleg für die Richtigkeit desselben, dass es besonders in dem dogmengeschichtlichen Theile ganz zu ihrer Art und Weise gehört, von dem Spätern auf das Frühere zurückzuweisen, das Neue als eine Wiederholung des Alten zu betrachten, und stets dieselben Gegensätze wiederkehren zu lassen. Sind die beiden Faktoren der Geschichte nur das Christenthum und die menschliche Natur, so kann die Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Erscheinungen, die Bewegung der Geschichte nur dadurch bewirkt werden, dass die menschliche Natur in dem einen Individuum diese in einem andern eine andere geistige Richtung hat, je nachdem die Individuen in Folge ihrer geistigen Organisation so oder anders beschaffen sind. Da nun aber die menschliche Natur, wie sie in den einzelnen Individuen sich uns darstellt, immer dieselbe bleibt, so können es auch immer nur dieselben allgemeinen Geistesrichtungen sein, die wir als die bewegenden Kräfte des geschichtlichen Lebens auf dem Schauplatz der Geschichte thätig sehen. Von Geistesrichtungen spricht daher niemand lieber als Neander, und die verschiedenen Prädikate, mit welchen sie in ihrem Unterschied von einander bezeichnet werden können, die Gegensätze einer idealistischen und

realistischen, einer rationalistischen und supranaturalistischen, einer begrifflichen und mystischen, einer dialektischen und contemplativen Richtung, und die verschiedenen Combinationen dieser Richtungen, wie die rationalistisch-idealistische Willkür, die supranaturalistisch-mystische Ueberschwänglichkeit u. s. w sind die stehenden Kategorien der Neander'schen Geschichtschreibung. Mit allem diesem aber bleiben wir, wie ganz natürlich ist, da die menschliche Natur, nach ihrer geistigen Seite betrachtet, nur Gegenstand der Psychologie ist, nur innerhalb der Sphäre der psychologischen Reflexion stehen; psychologische Motive sind, neben den Nachwirkungen früherer Gegensätze, die Hauptelemente des Neander'schen Pragmatismus, und wo in der Entwicklung des Dogma eine in Frage stehende Ansicht unter den Gesichtspunkt der spekulativen Betrachtung gestellt und aus dem Begriff der Sache selbst entwickelt werden sollte, ist es so oft nur einer jener psychologischen *termini*, mit welchem alles abgemacht wird. Ein Geschichtschreiber, welcher so gern von solchen Ausdrücken und Formeln Gebrauch macht, und sie die Stelle des sich selbst explicirenden Gedankens vertreten lässt, sollte schon darum Bedenken tragen, Andern mit dem Vorwurf eines leeren Begriffsformalismus so stark entgegenzutreten.

Wie wenig Neander darauf bedacht ist, von dem allgemeinen Standpunkt der Betrachtung des Ganzen aus, die Geschichte in ihrer Entwicklung nach Epoche machenden Perioden zu gliedern, zeigt sich in den beiden vorliegenden Bänden schon dadurch aufs neue, dass auch die neue Ausgabe die Kirchengeschichte der ersten Periode nur bis zum Ende des dritten Jahrhunderts und einige Jahre über dasselbe hinaus fortgehen lässt. Gewöhnlich betrachtet man, gewiss mit gutem Grunde, die Alleinherrschaft Constantin's, oder pie nicänische Synode, als den angemessensten Schlusspunkt der ersten Periode. Neander bleibt unmittelbar vor dieser Epoche machenden Begebenheit stehen, und zwar bei dem im J. 311 von Galerius in Verbindung mit Constantin und Licinius erlassenen Edikt. Dieses Edikt bietet aber keinen festen Haltpunkt dar, und gehört mit den beiden von Constantin und Licinius im J. 313 erlassenen

Edikten ganz in Eine Reihe zusammen. In jedem Fall aber wäre, wenn jenes Edikt fixirt werden soll, seine Bedeutung für die Geschichte näher in das Auge zu fassen gewesen. Neander nennt es ein merkwürdiges Edikt, worin besteht aber das Merkwürdige desselben? Weder von Neander noch von Gieseler ist darüber etwas bemerkt. Das Edikt bezeichnet allerdings einen merkwürdigen Punkt in der Geschichte des Verhältnisses des Christenthums zum römischen Staat, es spricht zuerst die Anerkennung des Christenthums von Seiten des Staats aus, das Eigene dabei aber ist die zweideutige Motivirung derselben. Die Imperatoren sagen in Beziehung auf die letzte Christenverfolgung: *Nos quidem volueramus antehac juxta leges veteres et publicam disciplinam Romanorum cuncta corrigere atque id providere, ut etiam Christiani, qui parentum suorum reliquerant sectam, ad bonas mentes redirent. Siquidem quadam ratione tanta eosdem Christianos voluntas invasisset, et tanta stultitia occupasset, ut non illa veterum instituta sequerentur, quae forsitan primum parentes eorum constituerant, sed pro arbitrio suo, atque ut hisdem erat libitum, ita sibimet leges facerent, quas observarent, et per diversa varios populos congregarent. Denique, cum ejusmodi nostra jussio extitisset, ut ad veterum se instituta conferrent, multi periculo subjugati, multi etiam deturbati sunt. Atque cum plurimi in proposito perseverarent, ac videremus, nec Diis eosdem cultum ac religionem debitam exhibere, nec Christianorum Deum observare, contemplationem mitissimae nostrae clementiae intuentes et consuetudinem sempiternam, qua solemus omnibus hominibus veniam indulgere, promtissimam in his quoque indulgentiam nostram credidimus porrigendam, ut denuo sint Christiani, et conventicula sua componant, ita ut ne quid contra disciplinam agant.* Die letztern Worte sind wohl nicht so zu nehmen: wir geben ihnen die gnädige Erlaubniss, dass sie wieder Christen sein dürfen, sondern: wir dehnen unsere Gnade auch auf sie aus, so dass, d. h. unter der Bedingung, dass sie wieder Christen sind u. s. w. Welchen Widerspruch mit der Geschichte enthält aber dieses Edikt! Die diocletianische Christenverfolgung soll nicht dem Christen-

thum, sondern nur dem das Christenthum auflösenden Sektengeist der Christen gegolten haben und nicht in der Absicht unternommen worden sein, die Christen zum Heidenthum zurückzubringen, sondern nur um sie wieder zu wahren Christen zu machen! Und welcher Widerspruch ist auch darin, dass, ungeachtet die Christen dem kaiserlichen Befehl nicht gehorchten, *ut ad veterum se instituta referrent,* sondern *plurimi in proposito perseverarent*, und weder die heidnischen Götter noch den Gott der Christen verehrten, ihnen dennoch die kaiserliche Verzeihung und Gnade zu Theil werden soll! Dieser Widerspruch lässt sich nur daraus erklären, dass man das Christenthum in ein anderes Verhältniss zum Staat setzen wollte, ohne eine Aenderung der Ansicht vom Christenthum öffentlich zu gestehen. Was durch das Edikt erst ausgesprochen werden soll, wird zugleich als ein längst bestehendes Verhältniss vorausgesetzt. Um die Sache so viel möglich zu bemänteln, den jetzt erst erfolgenden Akt der Anerkennung nicht als einen dem Staat abgenöthigten erscheinen zu lassen, wird zuerst das *corrigere cuncta juxta leges veteres et publicam disciplinam Romanorum,* was der eigentliche Zweck der diocletianischen Verfolgung gewesen sein soll, nur als ein Zurückgehen auf die *instituta veterum* dargestellt, und sodann stillschweigend das Christenthum selbst zu diesen *instituta veterum* gerechnet, und der Verfolgung die Absicht untergelegt, wie wenn sie sich nicht auf die Christen als solche, sondern nur auf die Neuerungssucht der christlichen Sektenstifter bezogen hätte. Zu dieser Ansicht vom Christenthum, als einem der *instituta veterum,* war man durch die Erfolglosigkeit der Verfolgung gekommen: was allen Versuchen der Unterdrückung widerstund, hatte sich ebendadurch als altbegründet bewährt. Die jetzt erst erfolgende Anerkennung des Christenthums von Seiten des Staats geschah daher in der Form, es solle im Staat bestehen, wofern es nur sei, was es von Anfang an war, keine Willkür der Neuerung. Will man nun das Edikt als epochemachend betrachten, so ist das Merkwürdige desselben nicht blos in dem Akte selbst, welchen es enthält, zu sehen, sondern ebensosehr in der durch die Macht der Umstände herbeigeführten Motivirung desselben durch die

in ihm ausgesprochene Ansicht vom Christenthum. Es aber zum Schlusspunkt der ersten Periode zu machen, dazu eignet es sich nicht, weil das schon im J. 313 folgende den Christen so günstige Edikt einen so raschen Verlauf der weitern Entwicklung der damaligen Verhältnisse des Christenthums zum römischen Staat zeigt, dass man hier durchaus keinen andern Ruhepunkt finden kann, als nur die Alleinherrschaft Constantin's und des Christenthums. Was Neander abgehalten hat, in jenes Edikt näher einzugehen, hat vielleicht seinen Grund darin, dass er schon das Gesetz des Kaisers Gallienus (vergl. S. 241) als den wichtigen Schritt betrachtet, durch welchen das Christenthum zur *religio licita* geworden, und die Christen gesetzmässiges Dasein erhalten haben. Dem Toleranzedikt Gallien's kann aber, wie die folgende Geschichte zeigt, keine solche Wichtigkeit beigelegt werden. Zur *religio licita* konnte überhaupt das Christenthum, wie aus dem Edikt vom J. 311 zu sehen ist, erst auf dem Wege der durch den Gang der Verhältnisse sich aufdringenden zur Zeit Gallien's aber noch nicht tief genug begründeten Ueberzeugung werden, dass es zu den *instituta veterum* gehöre. Nach der Ansicht des Alterthums, welchem in Sachen der Religion wie der Politik nichts mehr zuwider war, als das Neue, das *νεωτερίζειν*, konnte der Staat selbst eine neue Religion nicht sanktioniren, sondern er konnte nur das Recht ihrer Existenz als ein in der Vergangenheit ihres Ursprungs begründetes anerkennen. Diess ist es, was in Ansehung des Christenthums zuerst in dem Edikt vom J. 311 geschehen ist.

Gehen wir nach diesen allgemeinen Bemerkungen auf einige einzelne Punkte über, so sehen wir, was zunächst das apostolische Zeitalter betrifft, die Grundsätze der conservativen Kritik, zu welcher sich die beiden Kirchenhistoriker bekennen, nun überall zur praktischen Anwendung kommen. Was nur immer mit irgend einem Schein als historisches Faktum vertheidigt werden kann, wird festgehalten, und in den Verhältnissen der ältesten Gemeinde alles so zurechtgelegt, dass nirgends die Meinung von einer zu ernstlichen Differenz entstehen kann. Dass der Apostel Paulus nicht blos einmal, sondern

zweimal in die römische Gefangenschaft kam, und die beiden Apostel, Paulus und Petrus, zusammen in Rom den Märtyrertod gestorben sind, gilt beiden Kirchenhistorikern trotz aller Gründe dagegen als ausgemachte historische Wahrheit. Auch die Reise nach Spanien muss der Apostel Paulus gemacht haben, damit auch dieses für die Kirchengeschichte so wichtige Faktum ihr nicht verloren gehe. Allen gezwungenen Deutungen der bekannten Stelle im Briefe des römischen Clemens, welche in neuester Zeit vorgetragen worden, ruft Neander I, 1. S. 145 nochmals eine feierliche Protestation nach [1]). Glaubt Hr. Dr. Neander auch diese Deutungen nur aus jener Richtung ableiten zu können, von welcher er in der Vorrede zum zweiten Bande der neuen Ausgabe sagt, sie suche die Wissenschaftlichkeit und den Geist darin, die Dinge auf den Kopf zu stellen, könne aber in ihm freilich nur einen unmodischen Gegner finden, so mag er mit dem Letztern ganz Recht haben, da es allerdings ausser der Mode sein möchte, in einer Zeit, in welcher man nach Gründen fragt, sich viel um Protestationen zu bekümmern, aus welchen sich nur der Ton der Rechthaberei und der absprechenden Willkür vernehmen lässt. Der Hauptpunkt aber, an welchem die älteste Kirchengeschichte eine kritische Aufgabe zu lösen hat, ist die Frage über die Entstehung einer christlichen Kirche aus den Gegensätzen, in welche sich die ältesten Christen seit der Zeit theilten, seit welcher es nicht blos ein judenchristliches, sondern auch ein paulinisches Christenthum gab. Da ich mich über den dabei hauptsächlich in

1) Mit Verweisung auf die Gesch. der Pflanzung u. s. w. S. 455. Sieht man nach, was findet man? So gut wie nichts. Wie es sich doch denken lasse, dass Clemens, wenn er nur an die erste römische Gefangenschaft gedacht hätte, von dem Apostel hätte sagen können, dass er bis dahin nicht blos im Orient, sondern auch im Occident das Evangelium verkündigt habe, und bis nach der Gränze des Occidents gekommen sei? Ob aber die Worte τὸ τέρμα τῆς δύσεως so zu nehmen sind, ist ja eben die Frage. So lange Neander nicht zeigt, dass die von mir gegebene Erklärung, auf welche gar nicht Rücksicht genommen ist, philologisch unmöglich sei, was ihm schwerlich gelingen möchte, ist mit allem diesem schlechthin nichts gesagt.

Betracht kommenden Ebionitismus kürzlich an einem andern Orte näher erklärt habe, so will ich mich hier nur auf wenige Bemerkungen beschränken. Ueber jene Gegensätze, die man vor allem in ihrer wahren Gestalt kennen muss, wenn man sich eine klare Vorstellung von dem Entwicklungsgang des Christenthums in der ältesten Zeit machen will, wird man nie in's Reine kommen können, wenn man sich nicht endlich entschliesst, das Verhältniss des Apostels Paulus zu den ältern Aposteln schärfer und vorurtheilsfreier, als von den beiden Kirchenhistorikern geschehen ist, in's Auge zu fassen. Die historische Wahrheit gewinnt dadurch nicht, dass man gerade über die Hauptmomente, auf welche es ankommt, nur in unbestimmter und zweideutiger Weise hinweggeht. Neander giebt zu (I, 2. S. 591), dass sobald es ein paulinisches Christenthum gab, eine Spaltung zwischen den beiden Elementen, aus denen die christliche Kirche hervorgieng, drohte, der dem alten Testamente sich mehr anlehnenden palästinischen Auffassung des Christenthums, welche den neuen Geist noch in der alten Hülle der Formen des Judenthums bleiben liess (d. h. die Partei, welche die Beschneidung zur absoluten Bedingung der Seligkeit machte) und der selbstständigen paulinischen Entwicklung des Christenthums unter den Heiden. Durch das jerusalemische Henotikon aber soll eine Ausgleichung des Gegensatzes zu Stande gekommen sein. Es sei der Triumph der Idee einer katholischen Kirche gewesen, deren in dem Glauben an Jesus als den Einen Heiland und Herrn begründete Einheit alle untergeordnete Differenzen jüdischer und hellenischer Bildung überwiegen sollte. Wie steht es nun aber mit diesem Triumph im jerusalemischen Henotikon, wenn man unmittelbar darauf sagen muss: der tiefer begründete Gegensatz habe durch diese von aussen her gegebene Ausgleichung nicht überwältigt und beseitigt werden können, er sei bald durch die Macht, mit welcher Paulus die Grundsätze der freieren Auffassung des Christenthums geltend machte, durch seine erfolgreiche, immer weiter um sich greifende Wirksamkeit unter den Heiden, welche die Judenchristen der pharisäischen Partei zur Eifersucht reitzte, von Neuem hervorgerufen worden. Im Gegensatze des Paulus,

den sie einer Verfälschung der Lehre Christi beschuldigten, habe sich jene später erst durch einen gemeinsamen Namen ausgezeichnete Partei der judenchristlichen Eiferer pharisäischen Geistes gebildet. Bei dieser Darstellung dringt sich unabweislich die Frage auf, wie sich zu dieser, ungeachtet des Henotikon fortbestehenden und in ihrem Gegensatz gegen den Apostel Paulus immer weiter gehenden Partei die ältern Apostel verhalten haben. Es fehlt schon an allem geschichtlichen Zusammenhang, wenn man annehmen wollte, ohne alle Theilnahme von Seiten der ältern Apostel habe diese judenchristliche antipaulinische Partei unmittelbar nach dem Henotikon, mit welchem sie doch selbst einverstanden sein musste, einen so bedeutenden Einfluss erlangen können. Welche Vorstellung müssten wir uns von der Auktorität und Wirksamkeit der ältern Apostel machen, wenn sie unter den Judenchristen, bei welchen sie doch alles gegolten haben sollen, ihre der Voraussetzung nach dem paulinischen Christenthum conforme Ansicht nicht einmal zur überwiegenden machen konnten? Es widerspricht aber diese Ansicht auch der unzweideutigsten geschichtlichen Urkunde, die wir über diese Verhältnisse haben. Mit welchen stumpfen Augen muss ein Kritiker den Brief an die Galater gelesen haben, welcher meinen kann, die hier von dem Apostel selbst so klar und genau gegebene Auseinandersetzung seines ganzen Verhältnisses zu den ältern Aposteln lasse sich mit einer Darstellung vereinigen, wie sie die Apostelgeschichte Kap. 15. giebt. Wo ist denn im Briefe an die Galater von irgend einer Ausgleichung des Gegensatzes die Rede? Die ganze Uebereinkunft besteht ja nur darin, dass die einen dahin, die andern dorthin gehen, die einen *εἰς τὰ ἔθνη*, die andern *εἰς τὴν περιτομὴν*, dass es auch ferner, wie zuvor schon, ein *εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας* und ein *εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς* geben soll, nur jetzt mit der bestimmten Erklärung, dass beide Theile in ihrem Gegensatz sich äusserlich neben einander vertragen wollen. Will man sich die Sache anders denken, so erwäge man doch auch, welche Consequenzen für die sittliche Beurtheilung der Apostel selbst aus der Voraussetzung jenes Henotikon nothwendig hervorgehen. Schon die NEANDER'sche Darstellung kann

den Widerspruch nicht verbergen, in welchen sich der Apostel Paulus zum jerusalemischen Henotikon gesetzt haben musste, unumwunden aber, wie wenn sie gar nichts auf sich hätte, spricht Gieseler die schlimme Consequenz aus I, 1. S. 109: der Apostel Paulus habe sich nicht gescheut, jene Festsetzungen der Versammlung zu Jerusalem zweifach dadurch zu überschreiten, dass er sowohl die Verpflichtung der Juden zur Beobachtung des mosaischen Gesetzes für erloschen erklärte (Röm. 7, 1. f. 1 Cor. 9, 20. 21. Gal. 2, 15 f.), indem er dasselbe nur als Vorbereitung auf Christum achtete (Gal. 3, 24.), als auch die absolute Verbindlichkeit der den Heidenchristen gegebenen Speisegesetze läugnete (1,Cor. 8. 10, 23 f.) und in Beziehung auf alle diese äussern Satzungen nur eine Berücksichtigung der schwächern Brüder forderte und selbst übte (1 Cor. 8, 9 f.) 10, 32. Apg. 21, 26.). Ueberschritten oder übertreten hat demnach der Apostel Paulus das sogenannte Henotikon! Nicht besser ergeht es den andern Aposteln. Die palästinensischen Christen deuteten, sagt Gieseler a. a O. S. 110 dem Paulus die laxe Ansicht vom Gesetze, durch welche er in den heidenchristlichen Gemeinden so viele Juden von der Beobachtung desselben ableitete, um so mehr übel, weil sich die übrigen Apostel nach der strengeren Ansicht accommodirten (Apg. 21, 20 f.), d. h. fortgehend die Beobachtung des Gesetzes für nothwendig erklärten. Um also nur in das Verhältniss der Apostel zu einander, das des Paulus zu den übrigen, keinen Schein einer Differenz kommen zu lassen, macht man lieber den Apostel Paulus zum wortbrüchigen Uebertreter der von ihm selbst angenommenen Beschlüsse, und die andern Apostel zu ebenso pflichtvergessenen Heuchlern, deren Heuchelei oder sogenannte Accommodation nicht blos die Ursache der fortdauernden starren Anhänglichkeit der Judenchristen an das Gesetz, sondern eben darum auch die mittelbare Ursache des Schicksals, das den Apostel Paulus in Jerusalem traf, gewesen wäre! Sind diess die Resultate, deren sich die conservative Kritik erfreut, so ist sie in der That um sie nicht zu beneiden, und man sollte es einer von einem solchen Interesse nicht geleiteten Kritik nicht so übel nehmen, wenn sie der Sache schärfer auf den Grund

sicht, und mit einer geschichtlichen Auffassung sich nicht befreunden kann, welche schon alle moralische Wahrscheinlichkeit gegen sich hat. Welchen Einfluss diese unrichtige Ansicht von dem Grundverhältniss, von welchem man ausgehen muss, sehr natürlich auch auf die Darstellung der weitern Verhältnisse hat, ist gleichfalls klar. Weil man die Apostel selbst von dem Judaismus der Judenchristen so wenig als möglich berührt werden lassen will, stellt man diese Judaisten als blosse Sektirer dar, die von der eigentlichen Gemeinde der Judenchristen wohl zu unterscheiden sein (wie denn auch Neander diesen ältesten Verhältnissen ihre Stelle in dem Abschnitt über die judaisirenden Sekten anweist), und setzt somit auch die Ausgleichung des Gegensatzes der Judenchristen und Heidenchristen da als schon geschehen voraus, wo es sich doch erst darum handelt, sie aus den gegebenen Verhältnissen zu erklären. Ich habe schon früher gezeigt, welche Lücke hier in der gewöhnlichen Darstellung ist. Kein Wunder daher, dass man, wenn man in der Folge doch auf Erscheinungen stösst, die mit den Voraussetzungen, von welchen man ausgieng, nicht zusammenstimmen, sich nicht anders als durch ebenso unhistorische als unbillige Urtheile zu helfen weiss. Ein solcher Fall findet bei Hegesippus statt, dessen Wichtigkeit für die Beurtheilung jener ältesten Verhältnisse Neander ganz verkannt hat. Es ist schon diess auffallend, dass die auf ihn sich beziehenden geschichtlichen Data nicht da, wohin sie gehören, in der Entwicklungsgeschichte der ältesten Verhältnisse (die freilich, sofern sie das Ganze, nicht blos einzelne Seiten der christlichen Kirche betrifft, bei Neander eigentlich fehlt), sondern erst in der Geschichte der vornehmsten Kirchenlehrer S. 1165 zur Sprache gebracht werden. Was wird nun aber hier über Hegesippus gesagt? Schon in der ersten Ausgabe hat sich Neander gegen die Folgerung erklärt, die man aus einer Anführung des Stephanus Gobarus ziehen könne, dass Hegesippus als eigentlicher Ebionit ein Gegner des Apostels Paulus gewesen sein möchte. Dieser Annahme stehe die von Hegesippus mit der allgemeinen Kirchenüberlieferung bezeugte Zufriedenheit, seine Verbindung mit der römischen Kirche entgegen, er hätte ja nothwendig ein

Gegner beider sein müssen. Daher sollen die fraglichen Worte des Hegesippus nur seinem heftigen Eifer gegen die Widersacher des fleischlichen Chiliasmus zugeschrieben werden. Ich habe seitdem dieses geschichtliche Datum in einen andern Zusammenhang gebracht [1]), in welchem man nicht nur eine so gesuchte Deutung nicht nöthig hat, sondern auch ihm erst seine wahre geschichtliche Bedeutung geben kann. Darüber lässt sich nun Neander in der neuen Ausgabe so vernehmen a. a. O.: »In der neuesten Zeit sei freilich von manchen kirchenhistorischen Kritikern die Sache umgekehrt worden. Davon ausgehend, dass Hegesippus einem solchen antipaulinischen Ebionitismus zugethan war, glaube man aus seiner bemerkten Zufriedenheitsbezeugung schliessen zu können, dass in dem grössern Theile der Kirche und in der römischen namentlich ein verwandter Geist vorherrschte. Dieses Argument beweise aber zuviel und also nichts, denn wenn diess Ergebniss ein rechtes wäre, so müssten wir die ganze Kirchengeschichte des ersten Jahrhunderts, wie sie in zuverlässigen Thatsachen vorliege, auf den Kopf stellen, und Umwälzungen, von denen sich nicht die geringste Spur zeige, annehmen, durch welche erst die allgemeinere Anerkennung der apostolischen Auktorität des Paulus herbeigeführt wurde. Dass die römische Gemeinde nicht von einem jüdischen Standpunkt ausgegangen sei, sei schon bewiesen.« Bewiesen freilich, wie man alles bewiesen zu haben glaubt. Und doch hängt schon an diesem Punkte die ganze Consequenz der Sache. Es ist kaum begreiflich, wie nicht blos Neander, sondern weit unbefangenere Forscher, wie namentlich de Wette, noch immer an dem alten Vorurtheil hängen bleiben, die römische Gemeinde müsse eine überwiegend heidenchristliche gewesen sein, und wie man diese wichtige Frage durch eine so oberflächliche Bemerkung, wie die von de Wette ist (kurze Erklär. des Briefs an die Römer, 3. A. S. 3) abmachen zu können glaubt. Ich kann hier nur wiederholen, was ich an einem andern Orte gezeigt habe, dass der ganze Inhalt

1) Man vgl. meine Abhandlung über die Christuspartei u. s. w. Tüb. Zeitschr. für Theol. 1831. 4. H. S. 171 f.

des Römerbriefs dieser Voraussetzung widerspricht. Andere Beweise giebt es nicht [1]). Es beruht somit jene Annahme eigentlich auf dem höchst naiven Schluss: die Römer waren Heiden, somit können die römischen Christen nur Heidenchristen gewesen sein. Sobald man dieses Vorurtheil fallen lässt, gestaltet sich die Sache ganz anders. Man hat einen festen Punkt, an welchen anderes sich anschliessen kann, und sieht sich nicht genöthigt, Erscheinungen zu läugnen, die nun doch einmal vorhanden sind. Wäre die römische Gemeinde eine so durchaus heidenchristlich-paulinische gewesen, wie will man es erklären, dass die Sage von Petrus in ihr so grosses Gewicht gewinnen konnte, dass Petrus sogar dem Paulus vorangestellt wurde? Schon dadurch stellt sich das den Hegesippus betreffende Datum unter einem andern Gesichtspunkt dar, aber man orientire sich nun von demselben Standpunkt aus weiter. Wie sollte es denn etwas so Unbegreifliches sein, dass ein Judenchrist des zweiten Jahrhunderts, wie Hegesippus, ein Gegner des Apostels Paulus war, wenn wir doch sogar noch nach ihm aus der römischen Gemeinde selbst in den pseudoclementinischen Homilien eine Stimme über den Apostel Paulus vernehmen, die nicht feindseliger über ihn sich aussprechen könnte? Hierin liegt ja zugleich auch der deutlichste Beweis dafür, dass es in der römischen Gemeinde keineswegs an Elementen fehlte, mit welchen Hegesippus ganz einverstanden sein konnte. Judenchristliches, Ebionitisches, so viel ist gewiss, muss Hegesippus in den Gemeinden vorgefunden haben, auf welche sich seine Zufriedenheitsbezeugung bezogen haben soll. Desswegen braucht man aber nicht ihn zu einem Nazaräer zu machen, wie Gieseler thut (S. 178), weil ein Ebionit die Beobachtung des mosaischen Gesetzes gefordert haben würde, oder ihm einen dogmatischen Latitudinarismus zuzuschreiben (S. 223), von welchem die Geschichte nichts weiss. Man übersieht hier einen Punkt, welcher für die Geschichte des Ebionitismus von grosser Wichtigkeit

---

1) Dass Röm. 1, 5. 6. nichts beweist, habe ich in meiner Abhandlung über den Römerbrief Tüb. Zeitschr. für Theol. 1836. H. 3. S. 117 f. gezeigt.

ist. Die ebionitischen Gegner, die der Apostel Paulus im Briefe an die Galater bekämpft, dringen allerdings noch bei den Heidenchristen auf die Beschneidung, aber selbst in den pseudoclementinischen Homilien, in welchen der Ebionitismus noch in seiner strengsten Form auftritt, ist von der Nothwendigkeit der Beschneidung mit keinem Worte mehr die Rede. Hierüber war man also indess hinweggekommen. Auf welche Weise diese grosse, von den Ebioniten den Heidenchristen gemachte, Concession bewirkt wurde, wissen wir nicht, aber sie liegt als geschichtliche Thatsache vor uns. Halten wir diess fest und erwägen wir von diesem Punkte aus, welche Modificationen der Ebionitismus zur Zeit eines Hegesippus schon erlitten haben muss, wie kann es uns befremden, dass, nachdem der Ebionitismus, wie wir aus den paulinischen Briefen sehen, selbst in die paulinischen Gemeinden mit so grosser Macht eingedrungen war, die von Hegesippus besuchten Gemeinden soweit noch einen überwiegenden judaisirenden Charakter hatten, dass ihnen, wie es bei Eusebius IV, 22. heisst, Gesetz und Propheten soviel galten als der Herr, ja, dass selbst der ebionitische Widerwille gegen den Apostel Paulus als den Apostaten des Gesetzes wenigstens in einzelnen Parteien und Individuen noch nicht überwunden war? Als Gemeinden, mit welchen sich Hegesippus zufrieden bezeugte, werden namentlich genannt die römische und die korinthische (Eus. a. a. O.). Für die römische haben wir ein bestätigendes Zeugniss, wie schon bemerkt wurde, in den Sagen von Petrus, dasselbe gilt auch von der korinthischen Gemeinde, da die von Eusebius II, 25. aus einem Schreiben des Bischofs Dionysius von Korinth an die römische Gemeinde angeführte Sage, die beiden Apostel haben nach gemeinsamer Pflanzung der korinthischen Gemeinde von Korinth aus die gemeinsame Reise zum Märtyrertod in Rom angetreten, den unzweideutigen Beweis giebt, wie sehr selbst in einer ursprünglich paulinischen Gemeinde die Auktorität des Apostels Petrus oder das Judenchristenthum das paulinische Christenthum zuzurückgedrängt hatte. Untergehen konnte freilich das letztere nicht, aber welche Mühe es hatte, wie es kämpfen musste, um sich auch nur im Gleichgewicht mit dem entgegenstehenden

Element zu erhalten, und sich mit ihm mehr und mehr zur Einheit zusammenzuschliessen, ist gleichfalls denen klar, die sich nicht scheuen, die Geschichte, wo es nöthig ist, auch mit andern Augen anzusehen, als man gewöhnlich dazu mitbringt. Will man diess ein Revolutioniren und auf den Kopf Stellen nennen, so thue man es, die geschichtliche Wahrheit wird sich nicht scheuen, auch auf diesem Wege sich die Bahn zu brechen.

Ein anderer für die Auffassung der ältesten Verhältnisse wichtiger Punkt ist die Auffassung des Episcopats. Auch darüber ist aus der Neander'schen Entwicklung keine klare Vorstellung zu gewinnen. Man nehme nur, welche widersprechende Behauptungen! Auf der einen Seite soll der Episcopat eine dem Wesen des Christenthums widerstreitende, somit aus demselben nicht zu begreifende Erscheinung sein. Aus dem Wesen des christlichen Lebens und der christlichen Gemeinschaft konnte es, wird I, 1, S. 312 gesagt, sich schwerlich auf naturgemässe Weise herausbilden, dass die Leitung der Gemeinde nur in die Hände eines Einzelnen gelegt worden wäre. Die monarchische Regierungsform war keine dem christlichen Gemeingeist angemessene. Auf der andern Seite aber soll die Entstehung des Episcopats auch wieder eine ganz natürliche Sache gewesen sein. Es sei zu natürlich gewesen, dass unter den Presbytern Einer den Vorsitz führte, welcher als Präsident *Ἐπίσκοπος* genannt wurde. Die aristokratische Verfassung gehe zu leicht in die monarchische über (auch im Christenthum, wenn sie dem Wesen desselben so zuwider ist?). Mit dem Episcopalsystem habe sich auch eine Priesterkaste in der christlichen Kirche gebildet. Die Menschheit habe sich auf der Höhe der reinen Geistesreligion noch nicht behaupten können, der jüdische Standpunkt sei der für die Auffassung des reinen Christenthums zu erziehenden erst vom Heidenthum entwöhnten Masse ein näherer gewesen, aus dem zur Selbstständigkeit gelangten Christenthum heraus (d. h. aus dem Christenthum, das das Judenthum schon hinter sich hatte) habe sich wieder ein dem alttestamentlichen Standpunkt verwandter Standpunkt entwickelt, eine neue Vormundschaft für den Geist der Menschheit, diese Wiederverhüllung des christlichen Geistes habe sich,

nachdem einmal das fruchtbare Princip hervorgetreten war, immer weiter entwickelt u. s. w. (S. 331). Es gieng also schon damals ebenso, wie es nach der Neander'schen Ansicht später wieder mit dem Papstthum ging. So sehr Episcopat, Hierarchie, Papstthum dem Christenthum zuwider und gegen seine Natur sind, sie gelangen doch zu ihrer geschichtlichen Existenz und Realität, wie wenn sie auch für das Christenthum, dieses die Menschheit umbildende, gleich einem Sauerteig durchsäuernde Princip ganz naturgemäss wären. Selbst das durch den Apostel Paulus vom Judenthum schon befreite, auf die Höhe der reinen Geistesreligion erhobene Christenthum fällt mit Einem Male wieder in das Judenthum zurück. Diese Ansicht ist nicht nur an sich unhistorisch, sondern auch in dem vorliegenden Fall nachweislich falsch. Von einer auf der Höhe der reinen Geistesreligion, wie Neander das paulinische Christenthum nennt, stehenden Menschheit kann nur in der grundlosen Voraussezung gesprochen werden, es habe wirklich einen Moment gegeben, in welchem die ältern Apostel und die Judenchristen mit dem Apostel Paulus vollkommen einverstanden waren. Wäre diess der Fall gewesen, so wäre freilich ein plözlicher Rückfall erfolgt, von einem so unmotivirten Gang der Sache weiss aber die wahre Geschichte nichts. Nicht die Menschheit stund auf der Höhe der reinen Geistesreligion, sondern es gab nur paulinische Christen im Gegensatz gegen Judenchristen. Es ist daher nichts natürlicher, als dass das judaisirende Christenthum fortbestund und beide Elemente auf einander einwirkten. So wenig aber nun ein plötzlich wieder auftauchendes Judenthum da anzunehmen ist, wo es zuvor schon war, so oberflächlich wäre es, die Veränderung zu übersehen, die mit dem judaisirenden Christenthum erfolgte. Es ist nicht möglich, dass aus zwei so heterogenen Elementen als gemeinsames Produkt die christliche Kirche hervorging, ohne dass von beiden Seiten gewisse Concessionen gemacht wurden. Das judaisirende Christenthum erscheint daher in der Folge in einer ganz andern Form als ursprünglich. Dass es sich noch in dem Zeitpunkt, von welchem der Apostel Paulus Gal. 2. spricht, um die Beschneidung handelt, liegt klar vor Augen,

wenn man nicht den Zusammenhang und Inhalt der Stelle gewaltsam verdreht, dass aber die Judenchristen, wenigstens die auswärtigen, in der Folge die Beschneidung fallen liessen, lehrt gleichfalls die Geschichte. Gerade solche Punkte, die für den Entwicklungsgang dieser Verhältnisse die wichtigsten sind, bleiben bei Neander ganz unbeachtet. Ohne sie und den geschichtlichen Zusammenhang, in welchen sie hineingehören, kann auch die eigenthümliche Gestaltung der christlichen Hierarchie nicht richtig aufgefasst werden, wie ich in meiner Abhandlung über den Ursprung des Episcopats zu zeigen gesucht habe. Wollte Hr. Dr. Neander diese Abhandlung ignoriren, so wäre dann nur auch billig gewesen, von meiner Ansicht ganz zu schweigen, und sie nicht blos nach einer einzelnen in meiner Schrift über die Pastoralbriefe gemachten Bemerkung zu beurtheilen (I. 2. S. 516). Dass die Entwicklung der hierarchischen Verhältnisse hauptsächlich von der judenchristlichen Seite ausging, wird von Hrn. Dr. Gieseler I. 1. S. 141 wenigstens in der Annahme anerkannt, dass der Episcopat in der Muttergemeinde Jerusalem durch die Stellung des Jakobus und seiner Nachfolger längst vorgebildet gewesen sei, welches Beispiel zunächst in den benachbarten Gemeinden Nachahmung gefunden habe. Diese richtige Vermuthung steht mit der von mir entwickelten Ansicht so wenig im Widerspruch, dass sie vielmehr nur zur Bestätigung derselben dienen kann. Nur darin kann ich nicht beistimmen, dass der Hauptpunkt, von welchem die Entwicklung dieser Verhältnisse ausging, nur Jerusalem gewesen sein soll, da so Manches auf die Wichtigkeit der römischen Gemeinde auch in dieser Hinsicht hinweist, wie namentlich der römische Clemens, an welchen als Bischof und angeblichen Verfasser einer ganzen Klasse von Schriften so viele Traditionen dieser Art geknüpft sind. Die unstreitig in Rom entstandenen clementinischen Homilien sind eine auch für die Geschichte der Verfassung der christlichen Kirche wichtige Schrift; ist es aber wahrscheinlich, dass, wie Hr. Dr. Gieseler I. 1. S. 280 vermuthet, ihr Verfasser selbst die Judenchristen, als die Nachkommen der ältesten Gemeinde, in ihrer Abgeschiedenheit aufgesucht und erst von den Elkesaiten den Lehrbegriff

entlehnt habe, welcher ihm ganz geeignet schien, sowohl dem Heidenthum siegreich gegenübergestellt zu werden, als die Mannigfaltigkeit der christlichen Sekten zu beseitigen? Die Beantwortung dieser Frage hängt davon ab, in welchem Umfange man judaisirende Elemente ausserhalb Palästina's selbst in einer Gemeinde, wie die römische noch im Laufe des zweiten Jahrhunderts war, vorauszusetzen berechtigt ist. Der Gesichtspunkt zur Untersuchung dieser Frage aber ist von vorn herein verrückt, wenn man den ursprünglichen Gegensatz des judaisirenden und paulinischen Christenthums nicht schärfer fasst, als von den beiden Kirchenhistorikern geschehen ist. Auch darin muss ich noch einen Mangel in der Entwicklung der hierarchischen Verhältnisse erkennen, dass in Ansehung des Ursprungs des Episcopats auf die ignatianischen Briefe kein grösseres Gewicht gelegt ist. Tragen diese Briefe durchaus nicht das Gepräge einer bestimmten Eigenthümlichkeit und eines Mannes aus dieser Zeit, eines Mannes, der seine letzten Worte den Gemeinden zuruft, an sich, ist in ihnen eine hierarchische Absichtlichkeit nicht zu verkennen, wie Neander, hierin ganz abweichend von Gieseler, mit Recht anerkennt (I. 2. S. 140), so liegt ja hierin alle Aufforderung, dieser Absichtlichkeit, die nur aus bestimmten Verhältnissen zu erklären ist, und als eine Hauptursache der Unterschiebung dieser Briefe angesehen werden muss, weiter nachzugehen. Eine geschichtliche Darstellung, welche solche Momente unbeachtet lässt, lässt Lücken offen, welche deutlich zeigen, dass hier noch nicht alles abgeschlossen ist. Um so mehr sollte man sich daher auch scheuen, denen, welche nicht ebenso gleichgültig darüber hinweggehen können, und — wo nun einmal, auf einem Boden, auf welchem so vieles fragmentarisch durch einander liegt, ohne historische Combination nicht auszureichen ist — einen neuen Weg einzuschlagen versuchen, ohne Weiteres eine Richtung zum Vorwurf zu machen, welche die Wissenschaftlichkeit und den Geist darin suche, die Dinge auf den Kopf zu stellen.

Von selbst lässt sich erwarten, dass die beiden Kirchenhistoriker die neueren Untersuchungen über die Gnosis in ihrer neuen Bearbeitung dieses Theils der ältesten Kirchengeschichte

nicht unberücksichtigt gelassen haben werden. Es ist diess, wie die Vergleichung der neuen Ausgabe mit der ältern zeigt, noch mehr der Fall gewesen, als man zunächst dem äussern Anschein nach glauben sollte, da Hr. Dr. Neander ausser den beiden Anführungen meiner Schrift über die Gnosis S. 675 und 678 nur in Betreff der Eintheilung der gnostischen Sekten eine ausdrückliche Bezugnahme auf meine Schrift für nöthig erachtete. Da der Stand der Untersuchung einer Frage, wie die über die Gnosis, hauptsächlich aus der allgemeinen Ansicht über das Wesen einer solchen Erscheinung überhaupt zu erkennen ist, so will ich mich nur an das Allgemeine halten und auch in dieser Beziehung nur über die beiden den Begriff der Gnosis und die Eintheilung der gnostischen Systeme betreffenden Fragen einige Bemerkungen mir erlauben.

Auf eine genauere Entwicklung des Begriffs der Gnosis hat sich Hr. Dr. Gieseler auch in der neuesten Ausgabe seines Werks nicht eingelassen. Die Gnosis wird im Allgemeinen als theologische Spekulation bezeichnet, und ihrer philosophischen Basis nach theils aus der alten Frage über den Ursprung des Bösen, theils daraus erklärt, dass die Philosophie, je mehr sich die Idee der höchsten Gottheit ausgebildet hatte, desto weniger dieselbe als Weltschöpfer betrachten zu dürfen glaubte, und desto geneigter wurde, das unvollkommene Gute in der Welt von geringeren Wesen, das Böse aber von einem bösen Princip abzuleiten, welche Ideen sodann in der christlichen Ansicht von dem Christenthum, Judenthum und Heidenthum, als dem Vollkommenen, Unvollkommenen und Bösen einen Halt erhalten haben. Das Letztere enthält eine mit Rücksicht auf die neuern Untersuchungen gemachte Verbesserung der bisherigen Darstellung, nur ist dabei das vermittelnde Moment übersehen, dass die Philosophie, ehe sie zur christlichen Gnosis wurde, zuvor schon zur Religions-Philosophie geworden war. Sehr ausführlich hat sich Neander, ausgehend vom Aristokratismus der alten Welt, dem Gegensatz der Wissenden und Glaubenden, dem eklektischen Charakter des Gnosticismus, über das Wesen desselben verbreitet, nicht leicht jedoch möchte es sein, sich aus allen hierüber gegebenen Erörterungen einen klaren

und bestimmten Begriff von dem Wesen der Gnosis zu abstrahiren. Einige ausgehobene Hauptsätze werden dieses Urtheil rechtfertigen. »Es musste«, wird I, 2. S. 635 gesagt, »wenn das Christenthum in das Geistesleben eingieng, das Bedürfniss daraus hervorgehen, des Zusammenhangs der durch die Offenbarung mitgetheilten Wahrheiten mit dem schon früher vorhandenen geistigen Besitzthum der Menschheit, so wie des innern Zusammenhangs der christlichen Wahrheit selbst als eines organischen Ganzen sich bewusst zu werden. Wo aber ein solches Bedürfniss, statt seine Befriedigung zu finden, mit Gewalt unterdrückt werden sollte, fand darin die einseitige Richtung der Gnosis ihre Berechtigung.« Was mit dem letztern Satze gesagt sein soll, werden wohl auch Andere ausser mir kaum verstehen. Wodurch soll denn die gewaltsame Unterdrückung jenes Bedürfnisses geschehen sein, welches, so weit es damals überhaupt zum Bewusstsein gekommen war, erst in der Gnosis sich aussprach, und soweit es auf der damaligen Stufe der Entwicklung möglich war, in ihr auch wirklich befriedigt wurde. Diese Befriedigung mag eine einseitige sein, woher wissen wir aber, dass das Bedürfniss einer vielseitigern schon damals vorhanden war, und nur unterdrückt wurde? »Das Spekulative in den gnostischen Systemen«, wird ferner gesagt S. 636 f. »sei nicht das Erzeugniss einer von der Geschichte sich losreissenden und Alles aus ihren eigenen Tiefen schöpfen wollenden Vernunft. Die Leere, in welche eine blos negative Philosophie versenke, habe den nach dem Realen verlangenden Geist eine positivere wieder suchen lassen. Wir können in den gnostischen Systemen mit einander verschmolzene Elemente platonischer Philosophie, jüdischer Theologie und altorientalischer Theosophie auffinden, doch werden sie sich nimmer aus einer Vermischung und Zusammensetzung solcher allein erklären lassen, es sei ein eigenthümliches beseelendes Princip, welches die meisten dieser Zusammensetzungen belebe. Die Zeit habe ihnen ein ganz eigenthümliches Gepräge aufgedrückt, wie es sich oft, zumal in sehr bewegten Zeiten bemerken lasse, dass gewisse Richtungen einer ganzen Reihe von geistigen Erscheinungen, die aus solchen Zeiten hervorgehen, auch ohne äusserlichen Zusammenhang und

äusserliche Berührung, sich mittheilen. Es seien gewisse Richtungen und Ideen, welche eine wunderbare Macht über alles in einer solchen Zeit ausüben. Diess sei damals die Macht des dualistischen Princips gewesen, welches der vorherrschenden Stimmung der Gemüther zusagte, und in welchem sich diese wieder abspiegelte. Der Grundton in vielen ernsteren Gemüthern dieser Zeit sei das Bewusstsein von der Macht des Bösen gewesen, auf welchen nun auf eine noch ganz besondere Weise das Christenthum eingewirkt habe« u. s. w. Aus der Macht des dualistischen Princips soll also Ursprung und Wesen der Gnosis erklärt werden. Der Dualismus gehört unstreitig zum wesentlichen Charakter der gnostischen Systeme. Diese Macht des dualistischen Princips kommt aber in den gnostischen Systemen selbst erst zu ihrer Erscheinung, das, woraus sie erklärt werden sollen, sind demnach nur wieder sie selbst, was erst erklärt werden soll, wird als Princip der Erklärung schon vorausgesetzt. Hr. Dr. Neander bemerkt dabei noch: »Wie der Entwicklungsgang unserer Zeit die Macht, welche das pantheistische Princip genommen habe, erklären liesse, so erkläre der Entwicklungsgang dieser Zeit, von der hier die Rede sei, die Macht des dualistischen Princips.« Ganz richtig, nur stimmt diess mit dem im Texte Gesagten nicht zusammen. Der Entwicklungsgang unserer Zeit erklärt allerdings diese Macht des pantheistischen Princips, wird aber dieser Entwicklungsgang selbst schon als pantheistisch bezeichnet, wie die Richtung jener Zeit als dualistisch, so ist nichts erklärt. Hiemit, wie mit Anderem, was in gleicher Weise gesagt wird, weiss man noch nicht, was die Gnosis ist, warum sie sich gerade so gestaltete, diese Elemente in sich aufnahm, in diesem Zusammenhang zur Einheit eines Ganzen verband. Wir haben nur Beschreibungen vor uns, die, so viel Richtiges und Treffendes sie enthalten, in verschiedenen Wendungen um die Sache herumgehen, ohne den Punkt zu treffen, in welchem sie sich zusammenschliessen, es fehlt noch der eigentliche Begriff, der adäquate Ausdruck für die Sache. Wie nahe kommt Neander diesem Begriff und wie weicht er ihm wie absichtlich immer wieder aus, wenn er S. 636 sagt: »der Gnosticismus wollte die Reli-

gionslehre von einer spekulativen Beantwortung aller jener Fragen wieder abhangen lassen, dadurch derselben erst ihre feste Begründung und ihr rechtes Verständniss geben, so dass man dadurch erst das Christenthum begreifen lernen, dadurch erst die wahre von nichts Aeusserlichem mehr abhängige Festigkeit der Ueberzeugung erlangen sollte.« Warum wird denn hier nicht einfach und mit klaren Worten gesagt, die Gnosis sei Religions-Philosophie? Hatte sie die Tendenz, das Christenthum zu begreifen, wollte sie es, wie doch der Augenschein lehrt, aus seinem Verhältniss zu andern Religionen begreifen lernen, was kann sie anders gewesen sein, als Religions-Philosophie? Oder ist denn eine Spekulation, welche, wie Neander selbst in Beziehung auf die Gnosis sagt, an das Positive sich hält, aber das Positive zu begreifen, auf seinen dem Wesen der Religion adäquaten Begriff zu bringen sucht, nicht Philosophie über Religion? Was hindert denn, diess offen und einfach anzuerkennen, und dadurch erst den verschiedenen Erörterungen, in welchen man sich bald dahin bald dorthin wendet, ihre Beziehung auf die gemeinsame Einheit, in welcher sie Eins sind, zu geben? Oder wenn diese seit der ersten Erscheinung des Neander'schen Werks aufgestellte und begründete Ansicht nicht anzuerkennen ist, warum wird sie nicht mit klaren und bestimmten Gründen widerlegt? Den gleichen Mangel an Klarheit, Offenheit, Geradheit in der Bestreitung der Ansicht Anderer finde ich besonders in der in der neuen Ausgabe in Betreff des Doketismus neu hinzugekommenen Stelle S. 667, in welcher die den Gegner nicht näher bezeichnende Polemik so vag ist, und so einzig nur auf die abermals in Anwendung gebrachten Schlagwörter »idealistische und rationalistische Geistesrichtung, schroff einseitige supranaturalistische Auffassung« sich stützt, dass man nicht recht weiss, um was es sich handelt. Wie es scheint, soll die Meinung derer, welchen Hr. D. Neander keineswegs beistimmen kann, die von mir entwickelte Ansicht sein [1]), in welchem Falle sie freilich ganz unrichtig aufgefasst wäre, wenn sie als die Meinung dargestellt würde,

1) Vgl. Chr. Gnosis S. 258 f.

nach welcher die Doketen, wenn sie in einer andern Zeit gelebt hätten, einen blos idealen Christus an die Stelle des historischen gesetzt haben würden, wogegen sodann bemerkt wird: »Wir müssen das eigentliche Wesen der häretischen Richtung von dem Symptom, unter dem sie sich darstellt, wohl unterscheiden, der Doketismus könne ein Erzeugniss sehr verschiedener Geistesrichtungen sein, einer supranaturalistischen und einer rationalistischen.« Gerade diess ist es, worin ich das Verfehlte der historischen Methode Neanders erkennen muss. Das eigentliche Wesen der häretischen Richtung, von welcher hier die Rede ist, wäre demnach der Doketismus und das Symptom, unter welchem es sich darstellt, die entweder supranaturalistische oder rationalistische Geistesrichtung. Die Behauptung Neanders könnte somit nur dahin gehen, der Doketismus sei nicht aus dem Symptom der rationalistischen Geistesrichtung, sondern nur aus dem der supranaturalistischen zu erklären. Was sollen aber überhaupt diese *termini* hier bedeuten? Es zeigt sich hier gerade, zu welchen vagen verworrenen Vorstellungen es führt, eine Erscheinung, wie der Doketismus ist, nicht historisch, aus den empirisch gegebenen Symptomen, sondern aus gewissen stehenden *termini a priori* erklären zu wollen. Wie kann man den Gegensatz des Rationalismus und Supranaturalismus als höchsten Maasstab der Beurtheilung für die Erscheinungen einer Zeit aufstellen, in welcher der Gegensatz von Vernunft und Offenbarung in dieser bestimmten Form noch nicht existirte, die gesammte Grundansicht bei den Häretikern wie bei den Orthodoxen wesentlich supranaturalistisch war, und die Frage daher immer nur diese sein kann, wie weit auf der Grundlage der rein supranaturalistischen Vorstellungsweise ein Plus und Minus des rationellen Denkens sich unterscheiden lässt? Das rationelle Denken äusserte sich, auch wo es sich geltend machte, doch immer in der supranaturalistischen Form. An die Stelle der spätern Gegensätze, die erst auf einer höhern Stufe der Entwicklung in einem in sich reflektirten Bewusstsein entstehen konnten, trat noch der unmittelbar objektive zwischen Geist und Materie. Aus diesem Gegensatz und aus dem durch das Wesen des Geistes bedingten Verhältniss des

Geistes zur Materie ist allein, wie ich gezeigt habe, der Doketismus in seinen verschiedenen Formen zu erklären. Wie unklar bleibt aber das Wesen des Doketismus, wenn zuerst die Meinung der Gegner aus dem Grunde verworfen wird, weil ihr zufolge die Doketen, wenn sie in einer andern Zeit gelebt hätten, einen blos idealen Christus an die Stelle des historischen gesetzt haben würden, nachher aber doch wieder eine Form des Doketismus zugegeben wird, welche aus dem Leben Christi nur das Symbol einer geistigen Mittheilung Gottes machte, und die Idee der erlösenden Gotteskraft an die Stelle des historischen Christus setzte. Ist denn diess nicht auch ein idealer Christus? Der Unterschied wäre also nur, dass dieser ideale Christus der Doketen nach der einen Ansicht das Erzeugniss einer rationalistischen nach der andern einer supranaturalistischen Geistesrichtung gewesen sein soll. Aber diese beiden Kategorien, Rationalismus und Supranaturalismus sind ja hier überhaupt, wie gesagt, gleich unzureichend.

Die Eintheilung der gnostischen Systeme ist bei Gieseler ebenso äusserlich und unlogisch geblieben, wie bisher, Neander hat die seinige, wie er selbst bemerkt, vielleicht aus Veranlassung der von mir gemachten Ausstellungen, dahin modificirt, dass er neben den beiden Hauptklassen der an das Judenthum sich anschliessenden und dasselbe bekämpfenden Gnostiker noch eine zweifache Gestaltung dieser letztern antijüdischen Richtung sich denken will, entweder nämlich, dass das Christenthum in schroffem Gegensatz mit dem Judenthum dargestellt, dafür aber in desto engere Verbindung mit dem Heidenthum gesetzt werde, oder dass das Christenthum aus dem Zusammenhang mit allem Früheren herausgerissen werde, um es in seiner vollen Erhabenheit über alles Vergangene erscheinen zu lassen. Die zuerst bezeichnete Gestaltung des Gnosticismus werde, indem sie das Christenthum vielmehr mit dem Heidenthum als dem Judenthum verbinde, den theistischen Standpunkt selbst in seinem Gegensatz zu dem der Naturreligion verkennen müssen, daher den Charakter des Christlichen am meisten beeinträchtigen. Die zweite Gestaltung hingegen werde durch das, wenn auch missverstandene doch reinchristliche Inter-

esse, das sie beseele, mit dem Geiste des Gnosticismus selbst, von dem sie nach einer Seite hin angezogen werde, in Kampf gerathen. Durch diese Modifikation giebt NEANDER zu, dass seine bisherige Eintheilung in judaisirende und antijüdische Gnostiker eine zu enge war, oder dass der Eintheilungsgrund nicht blos in das Verhältniss der Gnosis zum Judenthum gesetzt werden dürfe, sondern auch auf das Verhältniss der Gnosis zum Heidenthum zu sehen sei. Giebt man einmal soviel zu, so ist mit Recht zu fragen, warum das Heidenthum als Moment der Classificirung nur bei den antijüdischen Gnostikern und nicht auch bei den judaisirenden in Betracht kommen soll. Auch die letztern müssen ja in einem bestimmten Verhältniss zum Heidenthum stehen, und es kann der doppelte Fall stattfinden, dass sie sich zum Heidenthum entweder in ein schroffes oder in ein mehr harmonisches Verhältniss setzen. Macht man das Heidenthum nur zu einem Eintheilungsgrund der antijüdischen Sekten, wie unpassend ist es, so wesentlich verschiedene Systeme, wie das des Marcion und das der Ophiten unter einen und denselben Hauptgesichtspunkt zu stellen? Endlich, wenn nicht blos das Judenthum, sondern auch das Heidenthum als Moment der Eintheilung in Betracht gezogen wird, warum soll dasselbe nicht auch in Beziehung auf das Christenthum geschehen? Es ist nichts klarer und einfacher, als dass, wenn man einmal von einem Verhältniss der Gnosis zum Judenthum spricht, und sodann auch von einem Verhältniss derselben zum Heidenthum, es ebenso auch ein Verhältniss derselben zum Christenthum giebt, somit überhaupt dieses verschiedene Verhältniss, das, je nachdem das eine oder andere Hauptelement der gnostischen Systeme das überwiegende ist, sich so oder anders modificirt, zum Hauptgesichtspunkt und Princip der ganzen Eintheilung gemacht wird. Diess ist die von mir aufgestellte Eintheilung, welche demnach auch NEANDER theilweise annimmt, dass er sie aber nur theilweise annimmt, und neben ihr noch seine frühere beibehalten will, ist die Ursache, dass die ganze Eintheilung princip- und haltungslos wird, und die einzelnen Systeme nicht die richtige ihrem Charakter entsprechende Stellung zu einander erhalten. Zur vollständigen Anerkennung dieses Ein-

theilungsprincips gehört freilich, dass auch die Lehre der pseudoclementinischen Homilien als ein in die Reihe der Formen der Gnosis wesentlich gehörendes Glied anerkannt wird. Dagegen hat sich Neander ausdrücklich erklärt (S. 681), mit der Bemerkung, die Art, wie wir in der Eintheilung der gnostischen Sekten uns von einander unterscheiden, hänge freilich mit der Verschiedenheit, welche in der Auffassungsweise des ganzen Gnosticismus zwischen uns stattfinde, zusammen, und diese Verschiedenheit wieder mit der Grundverschiedenheit unseres theologischen Standpunkts. Was die Erinnerung an die Grundverschiedenheit unsers theologischen Standpunkts hier bedeuten soll, ist mir nicht recht klar, ich will die Sache selbst nicht bestreiten, wenn Neander zu der Richtung, die er in seinen verschiedenen Vorreden als die der seinigen am meisten entgegengesetzte bestreitet, auch die meinige rechnet, so ist es nur billig, gelegentlich auch zu erfahren, welche Beziehung die durch die Grundverschiedenheit des theologischen Standpunkts veranlasste Polemik namentlich auch auf mich hat, wozu aber diess gerade hier geschehen musste, ist mir, wie gesagt, nicht klar; ich wenigstens habe, als ich kürzlich das Unrichtige der Neander'schen Ansicht über das Verhältniss des pseudoclementinischen Systems zur Gnosis zu zeigen suchte, keine Veranlassung gehabt, mich auf einen andern Standpunkt als den historischen zu stellen. Oder soll denn schon diess eine Grundverschiedenheit des theologischen Standpunkts sein, dass ich die Gnosis als Religions-Philosophie auffasse?

Auf den Gnosticismus und Manichäismus, welchen letztern ich übergehe, folgt in der Neander'schen Darstellung der Montanismus, bei welchem es von besonderem Interesse sein möchte, zu sehen, wie sich die beiden Kirchenhistoriker zu den neuesten Untersuchungen über denselben stellen. Bei Neander muss sogleich das absichtliche Ignoriren der Schwegler'schen Schrift auffallen. Mag sie auch, wie sie Gieseler (welcher übrigens ihren Inhalt vortrefflich für seine Noten zu verarbeiten wusste) bezeichnet, voll eigenthümlicher Combinationen sein, so verdient sie doch schon als eine mit Geist, Quellenkenntniss, ebenso eindringendem als unbefangenem Urtheile geschrie-

bene Schrift alle Berücksichtigung. Sie ist aber auch, nach meiner Ueberzeugung, die erste in die Sache tiefer eingehende, den Montanismus aus den gegebenen Verhältnissen begreifende Untersuchung über denselben. Ihre Bedeutung kann NEANDER selbst sich nicht ganz verbergen. So wenig er die Schrift auch nur der Anführung würdigt, so blickt doch der Einfluss, welchen sie auf die Umarbeitung in der neuen Ausgabe gehabt hat, da und dort nicht undeutlich durch. Um jedoch die SCHWEGLER'sche Schrift nicht blos zu ignoriren, sondern ihr auch noch einen positiven Beweis von Geringschätzung zu geben, wird es mit Rücksicht auf die Behauptung SCHWEGLER's, dass, wie näher nachgewiesen worden ist, die historische Existenz eines so apokryphischen Mannes, wie Montanus durchaus erscheint, überhaupt in Frage zu stellen sei, in der Anmerkung S. 878 die abentheuerlichste Uebertreibung genannt, wenn man Persönlichkeiten, deren Dasein, wenn gleich unsere Kenntniss von ihnen manche Lücke habe, doch historisch beglaubigt genug sei, für mythische Personifikationen allgemeiner Grundrichtungen erkläre. Ist diess so abentheuerlich, welches Recht hat denn NEANDER, einem Ebion seine historische Existenz abzusprechen? Oder soll zwar nicht ein Ebion, aber ein Montanus historisch beglaubigt genug sein? Aber eben diess ist ja die Frage, welche SCHWEGLER verneint. Behauptet NEANDER das Gegentheil, so behaupte er es nicht blos, sondern beweise es auch, und setze den Gründen SCHWEGLER's andere bessere entgegen. Die theologische Engherzigkeit und das ganze kleinlichte Wesen des NEANDER'schen Parteigeistes legt sich hier gar zu offen dar. Während die die NEANDER'schen Ideen in breitester Form weiter umsetzenden Schriften eines SCHLIEMANN, ROSSEL und wie die ausgezeichneten jungen Theologen und theuren, innig geliebten jungen Freunde alle heissen, die nach der Correktur der Druckbogen der NEANDER'schen Schriften alsbald zu kritischen Auktoritäten ersten Rangs in Sachen der Kirchen- und Dogmengeschichte aufsteigen, sogar noch vor ihrer Erscheinung als wichtige Ereignisse dem theologischen Publikum angekündigt werden (vgl. S. 610), wird dagegen was von der andern Seite kommt, ungeachtet es zum wenigsten den gleichen

wissenschaftlichen Gehalt hat, und nicht blos Altes und längst Bekanntes, sondern auch Neues giebt, auf die wegwerfendste Weise behandelt und mit dem Prädikat der Abentheuerlichkeit bezeichnet. Auch diess geschieht ohne Zweifel in Anerkennung der Grundverschiedenheit des theologischen Standpunkts von demselben Manne, der sich in dem Zueignungswort vor demselben Bande rühmt, ein Jünger des wahren Geistes der Liebe und der Freiheit zu sein, der frei macht, fern davon alles in Eine Form giessen zu wollen!

Der Abschnitt über den Montanismus ist überhaupt keine der glänzendsten Partieen der Neander'schen Kirchengeschichte. Schon die Stellung, die Neander auch jetzt wieder dem Montanismus giebt, ist eine offenbar verfehlte. Er wird in dem Abschnitt über die Geschichte der Auffassung und Entwicklung des Christenthums als Lehre, unter dem Gesichtspunkt der im Gegensatz mit den Sekten sich ausbildenden Lehre der katholischen Kirche, mit der alexandrinischen Schule zusammengestellt. Diese Stellung stimmt mit der von Neander selbst gegebenen Darstellung des Montanismus nicht überein. Auch von Neander wird ja anerkannt (S. 890), dass die Montanisten die durch die allgemeine Ueberlieferung der Kirche fortgepflanzte Wahrheit immer als unwandelbare Grundlage voraussetzten, dass sie von dieser Grundlage ausgehend vielmehr die christliche Sittenlehre und das ganze kirchliche Leben durch ihre Offenbarungen weiter fördern wollten. Wenn nun auch dabei noch bemerkt wird, dass durch ihre Offenbarungen die von den immer weiter um sich greifenden Häretikern angegriffenen christlichen Lehren vertheidigt, und über die streitigen Fragen in Dingen der Lehre Aufschlüsse und Entscheidungen ertheilt werden sollten, welche zur Aufhellung der damals in diesen Gegenden besonders geläufigen dogmatischen Streitfragen dienen sollten, so fehlen theils darüber die nöthigen Beweise, theils ist es doch immer nur ein untergeordneter Punkt. Wollte Montanus, wie Neander sagt (S. 885), als ein von Gott für die ganze Kirche gesandter Prophet, als ein erleuchteter Reformator des ganzen kirchlichen Lebens angesehen sein, sollte die christliche Kirche durch ihn zu einer höhern Stufe der Vollkommenheit im Wan-

del emporgehoben, eine höhere christliche Sittenlehre für ihr Mannesalter durch ihn geoffenbart werden, so ist hiemit ausgesprochen, dass der Montanismus nicht in die Geschichte des christlichen Dogma, sondern in die Geschichte des christlichen Lebens gehört. Ebenso verfehlt ist die Stellung, welche Gieseler den Montanisten in dem zweiten Abschnitt der ersten Periode Cap. 2. unter den Häretikern unmittelbar nach den Gnostikern giebt (S. 195). Als Häretiker galten die Montanisten erst spät; auch nachdem sie mit der katholischen Kirche in Conflikt gekommen waren, wurden sie ja nur als Schismatiker betrachtet, zum deutlichen Beweis, dass es sich ihnen gegenüber nicht sowohl um die Lehre als vielmehr um Grundsätze des praktischen Lebens und die Form des christlichen Bewusstseins überhaupt handelt. Diess ist unstreitig der Hauptgesichtspunkt, und die ganze Lage der Zeitverhältnisse wird verrückt, wenn dem Montanismus eine so unnatürliche Stellung neben der alexandrinischen Schule im Uebergang zur Geschichte der dogmatischen Theologie gegeben wird.

Bei der Entwicklung des Charakters und Wesens des Montanismus zeigt sich wieder deutlich, in welchen vagen Kategorien sich Neander bewegt, und wie sehr unter diesem abstrakten Formalismus, aus welchem die geschichtlichen Erscheinungen heraus deducirt werden sollen, die concrete geschichtliche Auffassung des Gegebenen leidet. In der ersten Ausgabe hat Neander, um den Uebergang auf den Montanismus zu machen, eine vorherrschend realistische und idealistische Richtung des christlichen Geistes unterschieden, und den Montanismus als eine Verirrung des antignostischen religiösen Realismus bezeichnet. Wie ungenügend diese Formel ist, und wie wenig es Neander gelungen ist, vermittelst derselben den Unterschied des Montanismus und Gnosticismus auf seinen charakteristischen Ausdruck zu bringen, hat Schwegler gezeigt (Mont. S. 218 f.). In der neuen Ausgabe ist nun die Aenderung eingetreten, dass hier, wie auch sonst öfters, für den Gegensatz der realistischen und idealistischen Geistesrichtung der Gegensatz der supranaturalistischen und rationalistischen gesetzt ist. Es werden zwei Richtungen des theologischen Geistes unterschieden, von welchen die eine

das Uebernatürliche des Christenthums in seinem Gegensatz, die andere in seinem Zusammenhang mit dem Natürlichen zu erkennen und darzustellen sich gedrungen fühle, die eine das Uebernatürliche und Uebervernünftige als solches, die andere in seinem Einklange mit Vernunft und Natur aufzufassen, das Uebernatürliche und Uebervernünftige als das Vernunft- und Naturgemässe zum Bewusstsein zu bringen sich zum Ziel setze. So bilde sich ein Vorherrschen des supranaturalistischen oder rationalen Elements, welche beide zum gesunden Entwicklungsprocesse der christlichen Lehre zusammenkommen müssen, es entstehen aber auch aus dem Vorherrschen des einen oder des andern dieser Elemente die entgegengesetzten Gefahren. Da Neander hier gelegentlich noch auf allgemeine Gesichtspunkte kommt, von welchen schon früher hätte die Rede sein sollen, so müssen wir die Sache um so mehr etwas näher ansehen. Es giebt also zwei Richtungen der genannten Art, und zwar nicht blos in jener Zeit, sondern immer werden zwei Richtungen des theologischen Geistes sich herausbilden, und da beide auf gleiche Weise zum gesunden Entwicklungsprocess der christlichen Lehre gehören, so muss auch jede von beiden gleich berechtigt sein. Dagegen erheben sich nun aber sogleich mehrere Bedenken. Dass der Supranaturalismus ganz wohl daran thut, das Uebernatürliche und Uebervernünftige als solches aufzufassen, versteht sich von selbst, welches Recht aber die rationalistische Geistesrichtung haben soll, das Uebernatürliche und Uebervernünftige als das Vernunft- und Naturgemässe zum Bewusstsein zu bringen, möchte schwer zu sagen sein. Berechtigt kann doch eine Richtung nicht sein, die auf etwas geht, was der Natur der Sache nach nicht möglich ist. Das Uebernatürliche und Uebervernünftige aber als das Vernunft- und Naturgemässe zum Bewusstsein bringen zu wollen, ist schlechthin ein Widerspruch, solange man das Uebernatürliche und Uebervernünftige so definirt, wie Neander das Christenthum definirt, dass es als eine vom Himmel herabgekommene, nicht aus den Tiefen der menschlichen Natur geborene Kraft ebendesswegen auch blos äusserlich zur menschlichen Natur sich verhält, so dass die Möglichkeit gar nicht vorhanden ist,

es nach Ursprung und Wesen aus der menschlichen Natur und Vernunft zu begreifen. Nach der rein supranaturalistischen Theorie, die der Neander'schen Kirchengeschichte zu Grunde liegt, kann es keine Geistesrichtung geben, die das Recht hätte, das Christenthum als vernunft- und naturgemäss aufzufassen, und wie diess die Theorie nicht gestattet, so wird es auch von der Praxis Neanders nur zu sehr bestätigt. Wo hat denn je Neander den consequenten Rationalismus als berechtigt anerkannt? Wäre es ihm Ernst mit der Behauptung, die Vernunft habe das Recht, das Uebernatürliche und Uebervernünftige des Christenthums als vernunft- und naturgemäss sich zum Bewusstsein zu bringen, so hätte er sich die grosse Anstrengung, mit welcher er in allen Vorreden und bei jeder Gelegenheit gegen die neuere Philosophie zu Felde zieht, längst füglich ersparen können. Bei jedem, der gegen die Hegel'sche Philosophie polemisirt, sollte doch wenigstens so viel Kenntniss der Sache, um die es sich handelt, vorausgesetzt werden dürfen, dass er weiss, eben diese Tendenz habe die Hegel'sche Philosophie, das Christenthum als vernunft- und naturgemäss zu begreifen. Ernstlich kann demnach jene Behauptung schon desswegen nicht gemeint sein, sie ist es aber auch aus dem Grunde nicht, weil sie an sich schon nur eine halbe Wahrheit ist. Ist es an sich schon widersprechend, von einem Rationalismus zu reden, welcher das an sich Uebernatürliche und Uebervernünftige als natur- und vernunftgemäss begreifen soll, so ist der Widerspruch noch grösser, wenn diesem Rationalismus noch ein gleichberechtigter Supranaturalismus gegenübergestellt wird. Die beiden gleichberechtigten Faktoren der geschichtlichen Entwicklung sind somit ein Rationalismus und ein Supranaturalismus, von welchen beiden der eine dasselbe mit demselben Recht der Vernunft vindicirt, mit welchem der andere es ihr abspricht. Das Element der Geschichte ist demnach der Widerspruch, die ganze Geschichte bewegt sich in Gegensätzen fort, deren endliche Auflösung schlechthin unmöglich ist, weil jedes Glied des fort und fort sich erneuernden Gegensatzes, somit auch der Widerspruch des einen gegen das andere auf beiden Seiten stets gleich berechtigt ist. Dieser fortgehende Widerspruch,

dieses Zusammensein zweier Richtungen, von welchen die eine die Negation der andern ist, soll gleichwohl zum gesunden Entwicklungsprocess der christlichen Lehre gehören, aber man sehe nur, wie diese aller vernünftigen Geschichtsanschauung widerstreitende Behauptung in ihrem Widerspruch sich sogleich selbst aufhebt. Es wird freilich gesagt, die beiden Elemente, das supranaturalistische und das rationale Element müssen zum gesunden Entwicklungsprocess der christlichen Lehre zusammenkommen, aber es ist diess auch nur gesagt, sobald der angeblich gesunde Entwicklungsprocess in seiner geschichtlichen Realität anerkannt werden soll, zeigt sich das der Voraussetzung nach gesunde Leben der Geschichte sogleich als ein krankhaftes. Es kann keines der beiden Elemente auf irgend einem Punkte in seiner geschichtlichen Bedeutung hervortreten, ohne dass diess von Neander sogleich für ein Vorherrschen erklärt wird, aus welchem auf beiden Seiten entgegengesetzte Gefahren entstehen. Die ganze Geschichte besteht so nur aus vorherrschenden Einseitigkeiten, aus Verirrungen, aus Erscheinungen, nicht eines gesunden, sondern eines krankhaften Lebens, aus lauter Widersprüchen, wie es denn auch ganz natürlich ist, dass, was schon in seinem Princip ein unberechtigter Widerspruch ist, auch auf jedem Punkte, auf welchem der Widerspruch sich verwirklichen will, nur als etwas Unberechtigtes erscheint, als ein Vorherrschen, das nicht sein sollte, weil der Widerspruch nie ein vernünftiges Recht der Existenz haben kann. Ist die rationalistische Geistesrichtung, so betrachtet, zwar an sich berechtigt, in jedem concreten Fall aber nur eine vorherrschende Einseitigkeit, so mag sich hieraus erklären, welches Recht Neander zu haben glaubt, ungeachtet seiner Anerkennung jener Richtung auf die bekannte Weise gegen die Hegel'sche Philosophie zu polemisiren, nur sollte er zugleich so billig sein, anzuerkennen, dass seine eigene Ansicht vom Christenthum, die doch gewiss Niemand für etwas anderes wird halten können, als für einen vorherrschenden Supranaturalismus, nur das supranaturalistische Gegenstück zu dem spekulativen Rationalismus der Hegel'schen Schule ist, dass er somit durch die Consequenz seiner eigenen Prämissen genöthigt ist, dasselbe

Urtheil, mit welchem er jenen vorherrschenden Rationalismus verwirft, über seinen eigenen Supranaturalismus zu fällen. Indem so die Geschichte aus lauter Gegensätzen besteht, die an sich ebenso berechtigt als in jedem einzelnen Fall unberechtigt sind, wird die ganze geschichtliche Betrachtung eine rein dualistische, und wir kommen hiemit wieder auf jenen Dualismus zurück, welchen Neander in dem Gegensatz des Christenthums und der menschlichen Natur an die Spitze seiner Kirchengeschichte stellt. Das Christenthum verschliesst sich gegen die Vernunft, während die menschliche Natur und Vernunft es nur natur- und vernunftgemäss auffassen kann, beide können sich daher nie zur Einheit durchdringen, da das Christenthum seinen supranaturalistischen Charakter ebenso wenig aufgeben, als die Vernunft die in ihm ihr gesetzte Schranke anerkennen kann. Die ganze Entwicklung der christlichen Lehre gleicht auf diese Weise nur dem stets sich wiederholenden Stosse, mit welchem die menschliche Vernunft zwischen ihrem eigenen natürlichen Trieb und dem Christenthum wie ein Ball von der einen Seite auf die andere geworfen wird. Die Vernunft sucht immer in das Christenthum einzudringen, und prallt doch immer wieder am Uebervernünftigen und Uebernatürlichen des Christenthums ab, es folgt immer wieder Stoss auf Stoss, das eine Element reagirt gegen das andere, und die Reaktion, wovon bei Neander immer wieder die Rede ist, ist so überhaupt der Hebel der geschichtlichen Bewegung. In dieser Hinsicht kann es für keine Verbesserung der geschichtlichen Grundansicht gehalten werden, dass Neander, wie früher die realistische und die idealistische Geistesrichtung, so nun die supranaturalistische und die rationalistische einander entgegensetzt. Ist die ganze Grundansicht supranaturalistisch, so mag sich dieselbe entweder realistisch oder idealistisch modificiren, wird aber der supranaturalistischen die rationalistische entgegengesetzt und die Aufgabe der letztern so bestimmt, sie habe das Uebernatürliche und Uebervernünftige als das Vernunft- und Naturgemässe zum Bewusstsein zu bringen, so ist aus dem Dualismus gar nicht mehr herauszukommen. Und doch scheint sich Neander selbst auch wieder das Bedürfniss aufgedrungen zu haben, nicht bei einem

blossen Dualismus stehen zu bleiben. Das Christenthum, sagt er, ruhe auf einer übernatürlichen Offenbarung, aber die Offenbarung wolle durch das Organ einer sich ihr hingebenden Vernunft angeeignet und verstanden werden, wie sie nicht etwas blos Aeusserliches dem menschlichen Geist bleiben soll. Das Uebernatürliche müsse in seinem organischen Zusammenhang mit dem Natürlichen, welches in demselben seine Erfüllung und Vollendung finde, erkannt werden. Die Thatsache der Erlösung habe ja die Aufhebung des Zwiespaltes zwischen dem Uebernatürlichen und dem Natürlichen, die Thatsache der Menschwerdung Gottes die Vermenschlichung Gottes und die Vergöttlichung des Menschlichen zum Ziel (S. 874). Alles diess ist sehr schön und richtig gesagt, scheint es doch beinahe im Geiste einer Ansicht gesagt zu sein, welcher die Einheit Gottes und des Menschen, des Natürlichen und Uebernatürlichen, der Vernunft und Offenbarung eine entschiedene Voraussetzung ist. Wie kann aber diese Einheit sich je realisiren, wenn in dem Uebernatürlichen und Uebervernünftigen des Christenthums von Anfang an eine Schranke gesetzt ist, die die menschliche Vernunft nie zu durchbrechen im Stande ist? Wo keine wahre Einheit ist, kann es auch keine immanente Entwicklung geben, keine Fortbewegung, die Geschichte ist nur die stete Fluktuation der Gegensätze, wie sie durch das Reagiren von der einen oder der andern Seite entsteht.

Was mit so unzulänglichen Kategorien der historischen Construktion auszurichten ist, lässt sich an der Neander'schen Auffassung des Montanismus leicht sehen. Der allgemeinen Ansicht zufolge kann der Montanismus nur entweder der supranaturalistischen oder der rationalistischen Geistesrichtung angehören. Er wird als wesentlich supranaturalistisch bezeichnet, als ein einseitiger Supranaturalismus, und zwar, wie aus Allem hervorgeht, obgleich diess deutlicher hervorgehoben sein sollte, im Gegensatz gegen den Gnosticismus. Der Einmischung fremdartiger Spekulation in der Gnosis soll er sich entgegengestellt und das Reinchristliche gegen solche Verfälschungen verwahrt haben. Er wäre demnach ebenso supranaturalistisch, wie der Gnosticismus rationalistisch. Eine rationalistische oder speku-

lative Tendenz wird nun zwar von Neander im Gnosticismus anerkannt, allein solange dieselbe nicht bestimmter als Religions-Philosophie aufgefasst wird, fehlt nicht nur der reinere Begriff derselben, sondern es wird auch ein sehr charakteristisches Element des Gnosticismus, der Doketismus, gleichfalls aus der supranaturalistischen Geistesrichtung abgeleitet, und für eine schroff einseitige supranaturalistische Auffassung erklärt (S. 668). Wo bleibt demnach der charakteristische Unterschied zwischen dem Montanismus und Gnosticismus, wenn auf beide, ungeachtet ihres Gegensatzes, die gleiche Kategorie des Supranaturalismus angewandt wird? Dieses Supranaturalistische des Montanismus wird sodann näher so bestimmt (in einer neu hinzugekommenen Stelle der neuen Ausg. S. 879): »Jene ausserordentlichen Wirkungen der göttlichen Kraft, welche das herrschende Bildungselement der menschlichen Natur werden sollte, haben immer mehr abgenommen, und die vorhandene natürliche Bildung immer mehr begonnen, dem Christenthum sich zuzuwenden und von demselben angezogen zu werden. An der Grenze zwischen diesen beiden Entwicklungsperioden habe sich nun eine Reaktion gebildet, welche diesem naturgemässen, durch das Christenthum geforderten, Umschwung sich entgegenstellte, jene zuerst hervorgetretene Form in der Wirkung des Christenthums als das Vollkommene und Bleibende festhalten wollte. Was aber dem gesunden naturgemässen Entwicklungsgange sich entgegenstellte, habe nur etwas Krankhaftes werden können. Die Begeisterung, welche einer solchen Richtung sich hingab, habe in Schwärmerei ausarten müssen. Der Montanismus habe das Uebernatürliche als solches im Gegensatze mit dem Natürlichen auf einseitige Weise festhalten wollen.« Das Falsche des Montanismus wäre demgemäss, dass er statt der wahrhaft übernatürlichen Wirkungen der ersten Zeit nur fälschlich übernatürliche, eine blosse Schwärmerei hatte. Dadurch wäre allerdings der Montanismus von den ihm verwandten ältern Erscheinungen durch eine sehr weite Kluft geschieden, die Frage ist nur, ob Neander zu dieser Scheidung berechtigt ist. Lässt man jene übernatürlichen Wirkungen, welche von der schöpferischen Macht des Christenthums ausgiengen und das-

selbe begleiten sollten, bis es ganz in den natürlichen Entwicklungsprocess der Menschheit eingegangen war, so lange fortdauern, dass selbst noch Kirchenlehrer nach der Mitte des dritten Jahrhunderts mit dem Bewusstsein der Wahrheit von solchen Erscheinungen zeugen (J, 1. S. 123), ist man, wie weiter behauptet wird (a. a. O.), überhaupt nicht berechtigt und im Stande, zwischen dem Uebernatürlichen und dem Natürlichen in den Wirkungen des Christenthums so scharf bezeichnete Grenzen zu ziehen, welches Recht hat man, in dem Montanismus blosse Schwärmerei zu sehen und ihm den Vorwurf zu machen, dass er da, wo nun der Entwicklungsgang auf einmal ein rein natürlicher sein sollte, mit einem fälschlich Uebernatürlichen reagirt habe, und nur eine krankhafte Erscheinung sei? Wie relativ und zerfliessend wird hier alles, zum deutlichen Beweis, wie sehr es an allen festen Principien fehlt.

Gern wendet man sich von diesem vagen Formalismus leerer Abstraktionen hinweg, um endlich auf den festen historischen Boden zu kommen, und nach so Vielem, womit schlechthin noch nichts zur Erklärung der fraglichen Erscheinung gesagt ist, endlich zu erfahren, was der Montanismus ist, nur begegnet man auch hier sogleich wieder Behauptungen, die jeder Freund der geschichtlichen Wahrheit nur bestreiten kann. Es ist ein Hauptverdienst der Schwegler'schen Untersuchung über den Montanismus, dass die hauptsächlich durch Neander in Umlauf gesetzte willkürliche Ansicht vom Montanismus als einem Erzeugniss der alten phrygischen Naturreligion widerlegt und dagegen der Zusammenhang desselben mit dem ebionitischen Judenchristenthum nachgewiesen worden ist. Neander, nicht gewohnt, von Solchen etwas zu lernen, die ihren eigenen selbstständigen Weg gehend ihm auch zu widersprechen wagen, bleibt, wie sich von selbst versteht, bei seiner frühern Behauptung, ohne die entgegenstehende Ansicht genauer zu berücksichtigen, nur hämische Seitenblicke werden auf sie geworfen. Es ist auch diess ein Punkt, welcher genauere Beachtung verdient, theils wegen der Wichtigkeit der Sache selbst, theils als weiteres Moment zur Charakteristik der Neander'schen Geschichtschreibung.

Fragt man nach den Gründen, auf welchen die gewöhnliche Ansicht beruht, so ist es hauptsächlich der sinnlich enthusiastische Charakter des Montanismus, welchen derselbe von dem phrygischen Volkscharakter oder dem altphrygischen Cultus erhalten haben soll, womit die Notizen in Verbindung gesetzt werden, die man über die Person des Montanus haben will. Die letztern sind jedoch so abgerissen und unsicher, dass auf sie nichts gebaut werden kann. Dass Montanus zuerst ein Priester der Cybele war, ist eine blosse Vermuthung, welche man nie in die geschichtliche Darstellung hätte aufnehmen sollen, sie ist nur gezogen aus dem *ἱερεὺς τοῦ εἰδώλου*, wie Montanus erst von einem Schriftsteller des vierten Jahrhunderts genannt wird, zu einer Zeit, in welcher man in dem Montanismus schon eine blinde, d. h. eine dem blinden Heidenthum verwandte Häresе sah. Als *τυφλὴ αἵρεσις* wird ja der Montanismus in derselben Stelle des Didymus bezeichnet. Gesetzt aber auch, Montanus sei als *τὶς τῶν νεοπίστων*, wie er bei Eusebius V, 16. heisst, zuvor Heide gewesen, so ist es doch ganz unhistorisch, hierin den eigentlichen Schlüssel zum Verständniss des Montanismus finden zu wollen, da von Neander selbst anerkannt werden muss, dass Montanus schwerlich ein Mann von so grosser Bedeutung war, dass wir ihn an die Spitze einer neuen grossen Bewegung zu stellen geneigt sein könnten, dass es ja auch nicht neue Geisteselemente waren, welche hier in's Leben gerufen wurden, dass uns vielmehr der Montanismus auf überall schon vorhandene verwandte Elemente hinweise, dass die Bewegungen, die er hervorbrachte, etwas im innern Entwicklungsgange der Kirche längst Vorbereitetes waren. Wie kann man demnach den Umstand, dass Montanus Priester der Cybele gewesen zu sein scheine, für seine Auffassung des Christenthums so bedeutend finden, wie ihn auch Gieseler (I, 1. S. 196) finden will? Ebenso wenig ist man durch den sinnlich enthusiastischen Charakter des Montanismus berechtigt, ihn als eine aus der Einwirkung des Heidenthums auf das Christenthum hervorgegangene Erscheinung anzusehen. Dieses sinnlich Enthusiastische kann nur auf die Form der montanistischen Prophetie, das Ekstatische derselben, bezogen werden, woraus das Princip

desselben noch nicht erklärt werden kann. Das Princip der montanistischen Prophetie kann doch gewiss, auch wenn Montanus zuvor Heide war, nur ein wesentlich christliches gewesen sein. Welchen Grund haben wir nun aber, die eigenthümliche Form in welcher er sich aussprach, aus dem Heidenthum abzuleiten, da sie in derselben Weise auch dem Judenthum angehört? Neander selbst sagt S. 880: »Zum Wesen des ächten Prophetenthums wurde das ekstatische Element gerechnet, das menschliche Bewusstsein musste ganz zurücktreten« u. s. w. »Auch hier war es ja nichts Neues, was durch den Montanismus eingeführt wurde. Dieser Begriff von der Inspiration war unter den Juden längst einheimisch, wie derselbe in der alexandrinischen Sage von der wörtlichen Uebereinstimmung der unabhängig von einander das alte Testament übersetzenden siebenzig Dollmetscher sich zu erkennen giebt. Eine solche Form der Inspiration passt aber viel mehr zu dem gesetzlich alttestamentlichen Standpunkt, der von der Trennung des Göttlichen und Menschlichen ausgeht, als zu dem neutestamentlichen, der die in der Erlösung begründete Einigung zwischen beiden erzielt.« Bietet nun schon diese Seite des Montanismus, auf welcher er das Heidenthum am nächsten berührt, nichts ausschliesslich Heidnisches dar, so weist dagegen alles Andere, was sonst für den Montanismus charakteristisch ist, so entschieden auf das Judenthum hin, dass kaum ein Zweifel hierüber stattfinden zu können scheint. Man erwäge nur, welche jüdische Elemente Neander selbst in dem Montanismus anerkennen muss. Das supranaturalistische Princip, wird S. 887 behauptet, habe ein Anstreifen an den alttestamentlichen Standpunkt herbeigeführt, das in der Form der frühesten montanistischen Orakel sich noch mehr als in den spätern Erscheinungsformen des Montanismus zu erkennen gebe. In dem neu erweckten Prophetenthum der Montanisten sieht Neander ein Zurückfallen auf den jüdischen Standpunkt, eine Uebertragung des alttestamentlichen Prophetenthums. Das jüdische Element zeigte sich ferner, wie Neander S. 897 behauptet, in der vorgeblichen Vervollkommnung der Sittenlehre durch neue Gebote, welche sich besonders auf das Ascetische bezogen. Ebenso

giebt sich der strenge gesetzliche Geist des Montanismus (welcher gleichfalls alttestamentlich ist, wie ja die Montanisten überhaupt das Christenthum nicht blos als *nova prophetia,* sondern auch als *nova lex* auffassten), in dem Eifer für die strengeren Grundsätze des Busswesens zu erkennen (S. 900). Nehmen wir nun noch hinzu, dass ohnediess der Chiliasmus dem Montanismus einen ächt jüdischen Charakter aufdrückt, was bleibt noch übrig, um in demselben etwas Anderes zu sehen, als eine ganz dem Boden des Judaismus entsprossene Form des Christenthums? Demungeachtet sollen alle diese so sichtbar in das Judenthum zurückgehenden Wurzeln des Montanismus ihm wieder völlig abgeschnitten werden. Denn nur durch sich selbst, behauptet Neander S. 883, ohne äussere Einflüsse, soll der Geist des Montanismus den jüdischen gesetzlichen Standpunkt zurückgeführt haben, und man soll dadurch nicht im Mindesten berechtigt sein, einen Einfluss des Ebionitismus auf die Entwicklung des Montanismus anzunehmen, da vielmehr derselbe es sich habe angelegen sein lassen, das Eigenthümliche und Neue, wodurch das Christenthum von dem alttestamentlichen Standpunkt sich unterscheide, hervorzuheben und auszubilden, wozu die neue durch die Offenbarungen des Paraklet geleitete Entwicklungsepoche dienen sollte. Nur unwillkürlich habe der Montanismus an ein jüdisches Element, welches er mit Bewusstsein und Absicht gerade bekämpfen wollte, anstreifen können. Diese Behauptung ist schon darum unrichtig, weil es unlogisch ist, wenn man die Prämissen eines Syllogismus zugiebt, die Consequenz derselben läugnen zu wollen. Alle wesentlichen Elemente des Montanismus sind jüdisch, warum soll also nicht er selbst jüdisch sein, jüdisch freilich in dem Sinn, in welchem das Judenthum oder der Judaismus zum Grundcharakter des ältesten Christenthums gehörte, da niemand bestreiten wird, dass der Montanismus bei allem diesem eine Form des Christenthums ist.

So muss unstreitig geurtheilt werden, wenn man die Sache vorerst nur im Allgemeinen, nach ihrer zunächst in die Augen fallenden äussern Erscheinung betrachtet. Je genauer man sie aber in das Auge fasst, desto tiefer sieht man in die Entste-

hungsgeschichte einer Form des christlichen Bewusstseins und Lebens hinein, deren Elemente ganz auf dem Punkte liegen, auf welchem das Princip des christlichen Bewusstseins in der noch vorherrschenden Gestalt des Ebionitismus sich erst seinen bestimmten Ausdruck gab. Das Grundprincip des Montanismus ist das πνεῦμα ἅγιον als das eigenthümliche Princip des christlichen Bewusstseins. Dieses πνεῦμα ist in seinem Grundbegriff das Princip des zu seiner Erfüllung gekommenen messianischen Heils, das Princip der messianischen Periode, in welcher, wie schon die alttestamentlichen Propheten (Joël 3) verkündigten, der Geist Gottes ausgegossen ist über alles Fleisch, oder Gott in der Form seines heiligen Geistes in seiner Gemeinde selbst gegenwärtig ist, es ist der heilige Geist, in welchem die Christen als die ἅγιοι τοῦ θεοῦ, wie der Messias selbst der ἅγιος in eminentem Sinne ist, das constitutive Princip ihres Bewusstseins haben. Man darf nun nur der Art und Weise, wie sich dieses πνεῦμα ἅγιον in verschiedenen Erscheinungen der sich erst gestaltenden christlichen Gemeinde äussert, nachgehen, um den Montanismus in seinem wesentlichen charakteristischen Princip zu begreifen. In dieser Hinsicht ist einer der lichtvollsten Gedanken der Schwegler'schen Untersuchung die so klar in die Augen fallende Verwandtschaft, welche Schwegler zwischen dem Montanismus und den vom Apostel Paulus in seinem ersten Briefe an die Korinthier beschriebenen eigenthümlichen Erscheinungen dieser Gemeinde nachgewiesen hat. Die Eigenthümlichkeit dieser Gemeinde, die Vorliebe für ekstatische visionäre Zustände, das Bestreben, an die Stelle einer durch's Wort, sei's durch Schrift oder Predigt oder mündliche Ueberlieferung vermittelten religiösen Erkenntniss eine unmittelbare, magische, mit Unterdrückung des individuellen Selbstbewusstseins verbundene Einwirkung des heiligen Geistes zu setzen (Schwegler S. 83 f.), dasselbe finden wir, wie überhaupt in der damaligen christlichen Welt (a. a. O. S. 94 f.), so ganz besonders im Montanismus. Die Richtigkeit dieses zuerst von Schwegler aufgestellten Gesichtspunkts können die beiden Kirchenhistoriker nicht ganz in Abrede ziehen. Dass eine Aehnlichkeit der montani-

stischen Ekstase mit dem korinthischen Zungenreden nicht zu verkennen sei, giebt GIESELER zu, und NEANDER bemerkt S. 878, das Unmittelbare der Begeisterung sei stärker als in spätern Zeiten hervorgetreten, jene Gaben übernatürlicher Heilkräfte, jene Gabe des in Zungen Redens, der Prophetie, jene nach der Taufe plötzlich hervorstrahlenden Wirkungen. Indem aber diess nur aus der übernatürlichen Kraft erklärt wird, mit welcher überhaupt das Christenthum zuerst in die Menschheit eingedrungen sei, zerfliesst die Vorstellung nur in eine unbestimmte Allgemeinheit, und man erhält noch keine klare concrete Anschauung des Wesens der Erscheinung, um welche es sich handelt. Selbst SCHWEGLER hätte vielleicht einzelne Züge noch genauer und concreter fassen können. Auch dem Apostel Paulus ist das *πνεῦμα* das Princip des christlichen Bewusstseins. Christ sein und den Geist haben ist auch ihm identisch (1 Cor. 12, 3. Gal. 3, 2.). Aber welche ganz andere weit innerlichere und geistigere Bedeutung hat bei ihm das *πνεῦμα*, wie er besonders in seinen Briefen an die Römer und Galater von demselben spricht, und wie missbilligend erklärt er sich über die eigenthümliche Form, welche die ekstatische Aeusserung des *πνεῦμα* in der korinthischen Gemeinde hatte? Erwägt man, in welches Verhältniss der Apostel sich zu dem korinthischen *λαλεῖν γλώσσαις* setzt (worüber die Frage an ihn ohne Zweifel von der daran Anstoss nehmenden Partei der paulinischen Christen in Korinth ergangen war), wie er es nur unter Bestimmungen gelten lassen will, die ihm seine Berechtigung eigentlich absprachen und sein Aufhören von selbst zur Folge haben mussten, wie er zwar das *προφητεύειν* festhält, aber als die bewusste, besonnene Begeisterung von der ekstatischen des *λαλεῖν γλώσσαις* streng unterscheidet, so ist wohl hieraus zu schliessen, dass diese ekstatischen Erscheinungen, die nicht schon von Anfang an in der korinthischen Gemeinde stattgefunden haben können, mit dem Einfluss zusammenhängen, welchen die ebionitischen Gegner des Apostels in derselben gewonnen hatten. Schon dieser Gegensatz zum paulinischen Christenthum scheint mir gleichfalls in Betracht gezogen werden zu müssen, noch mehr aber werden wir auf den judaistischen Ursprung

dieser Erscheinung zurückgewiesen, wenn wir auch das in der Apostelgeschichte erwähnte und beschriebene λαλεῖν γλώσσαις damit in Verbindung setzen. Wo anders konnte die Tradition, dass der heilige Geist, als er zuerst mitgetheilt wurde, in solchen Wirkungen sich äusserte, ihren Ursprung genommen haben, als in der ältesten judenchristlichen Gemeinde? Und wie genau trifft die ganze Beschreibung dieses λαλεῖν γλώσσαις mit den Merkmalen der montanistischen Ekstase zusammen? Mit einem Zustand der Berauschung und Trunkenheit wird ja auch sonst die Ekstase, oder die μανία, verglichen, und das λαλεῖν τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ, oder das μεγαλύνειν τὸν θεὸν, wie es 10, 46. heisst, gehört von selbst auch zum Prophetischen, wie denn auch in der dritten Stelle der Apostelgeschichte, in welcher das λαλεῖν γλώσσαις als die ausdrucksvollste Bezeichnung der das ganze Bewusstsein erfüllenden Wirksamkeit des πνεῦμα ἅγιον vorkommt, mit demselben statt des λαλεῖν τὰ μεγ. τοῦ θ. oder des μεγαλύνειν τὸν θεὸν, das προφητεύειν verbunden ist, 19, 6. Man vgl. auch 2, 18. Dieselbe Weissagung des Propheten Joël, die man in jener ersten Mittheilung des messianischen Geistes an die Verehrer des Messias erfüllt sah, scheint dieselbe Bedeutung auch für die Montanisten gehabt zu haben (vergl. Schwegler S. 36 Neander S. 893). Die Wirksamkeit des heiligen Geistes also, wie sie der eigenthümliche Charakter der in Folge der Erscheinung des Messias eingetretenen messianischen Periode ist, wollten sich die Montanisten in ihrer vollen ursprünglichen Energie vindiciren. Dass sie gerade diess thaten, während doch ausserhalb des Kreises der montanistischen Bewegung solche Aeusserungen des messianischen Geistes nicht mehr als die gewöhnliche Manifestation desselben betrachtet wurden, weist allerdings darauf hin, dass wir hier an der Grenze zwischen verschiedenen Entwicklungsperioden stehen, wer wird aber hierin objektive ausserordentliche Wirkungen der göttlichen Kraft, welche das herrschende Bildungselement der menschlichen Natur werden sollte, sehen können, da doch unstreitig alle diese Erscheinungen als Zustände eines subjektiv erregten Bewusstseins rein psychologischer Natur sind. Die Ursache dieser Erregung des christlich-religiösen Bewusstseins war bei den

Montanisten keine andere als dieselbe, die sie zu schwärmerischen Chiliasten machte. Die ekstatische Prophetie der Montanisten steht im engsten Zusammenhang mit ihrer nicht minder ekstatischen Begeisterung für die chiliastischen Ideen. In dem Einen, wie in dem Andern, sollte die jenseitige Welt die Schranken durchbrechen, die sie von der diesseitigen trennten. Je lebendiger und energischer das Princip der messianischen Periode in seiner die Entwicklung dieser letzten Weltperiode bedingenden Wirksamkeit aufgefasst war, desto rascher musste es zur Vollendung derselben, dem Ende des ganzen Weltlaufs, der *συντέλεια τῦ αἰῶνος* führen. In dieser Beziehung ist es nicht ohne Wichtigkeit, die Identität des Princips der montanistischen Prophetie mit dem die messianische Periode constituirenden nicht unbeachtet zu lassen. In dem Princip dieser letzten Weltperiode schlossen sich von selbst Anfang und Ende zusammen, wie ja auch die ältesten Christen, selbst ein Apostel Paulus, in dem frischen Bewusstsein, in diese letzte Periode eingetreten zu sein, sich den Anbruch der *συντέλεια* nicht nahe genug denken konnten. Sofern aber beide Punkte doch auch wieder auseinander zu halten sind, das Ende ein zwar nahe aber doch immer erst kommendes ist, kann der ekstatisch erregte Geist des Montanismus sich nur negativ verhalten gegen alles, was zwischen Anfang und Ende hemmend dazwischenliegt, gegen Fleisch und Welt, als die Mächte, durch deren fortgehenden Einfluss der endliche Eintritt des ersehnten Endpunkts immer wieder hinausgeschoben wird. Die montanistische Ascese und Bussdisciplin will mit scharfer Verneinung gegen alles, was die Schuld des Aufschubs trägt, auf dem geradesten Weg zum Ziele dringen. Als das Princip dieser letzten, bei aller Nähe doch immer weiter sich hinausziehenden und darum auch das Bedürfniss einer Tröstung und Beruhigung erweckenden Periode heisst der heilige Geist der Paraklet. Dass der die Montanisten begeisternde Paraklet nicht blos eine hellere und umfassendere Erkenntniss der Wahrheit ertheilen, sondern hauptsächlich auch ein Geist des Trostes, der Stärkung und Beruhigung sein sollte, gehörte sicher von Anfang an zum montanistischen Begriff des Paraklet, wie ja überhaupt alle von

chiliastischen Ideen ergriffenen Sekten sich nicht lebhaft genug aus dieser Welt der Anfechtungen und Trübsale, welche nicht ohne einen geistigen Trost zu durchkämpfen ist, hinaussehnen können. Indem auf diese Weise der Paraklet, als der Geist der Beruhigung und Geduld, der Vermittler zwischen der Gegenwart und der sich noch verziehenden Zukunft wurde, somit das montanistische Bewusstsein auch wieder in der Gegenwart fixirte, nahm der Montanismus neben seiner Ekstase auch ein Element der Reflexion in sich auf. Diese Reflexion zeigt sich besonders darin, dass der Montanismus in seiner Idee einer nach Altersstufen fortschreitenden Entwicklung, so wie in dem Verhältniss, in welches durch ihn das *πνεῦμα* zum Logos gesetzt wurde, wenigstens in einem Tertullian, seine Grundanschauung in der Form einer Theorie zu begründen suchte.

Nehmen wir alle diese Momente zusammen, so kann gewiss nichts unwahrscheinlicher sein, als die Herleitung des Montanismus aus dem Heidenthum, nichts wahrscheinlicher als sein äusserer und innerer Zusammenhang mit dem Judaismus. Ebendesswegen ist es auch auf keine Weise nöthig, auf den allgemeinen Gegensatz des Supranaturalismus und Rationalismus zurückzugehen. Die eigenthümliche Erscheinung, die wir hier vor uns haben, ist vielmehr nichts anders als der jüdische Chiliasmus, modificirt durch die Ideen, die auf dem christlichen Standpunkt die wesentliche Voraussetzung desselben sind. Wie wesentlich der Chiliasmus mit dem Montanismus zusammenhieng, ist sowohl aus Vertheidigern des Montanismus, wie Melito, als auch Gegnern desselben, wie Cajus, zu sehen, für welche beide Chiliasmus und Apokalypse wesentliche Momente des Streites waren. Wenn man daher den Montanismus für einen so wichtigen Wendepunkt in der Entwicklungsgeschichte der ältesten Kirche hält, so kann das eigentliche Moment der Sache nur darin gefunden werden, dass man mit der Ueberwindung des Montanismus von der jüdischen Beschränktheit der chiliastischen Ideen und der ganzen durch sie bedingten Weltanschauung sich losriss, und sich nun mehr und mehr daran gewöhnte, dem Weltverlauf ruhiger, unbefangener, besonnener zuzusehen, frei von der Meinung, dass die Welt alle Augenblicke an ih-

rem Ende sei, und das Jenseits in das Diesseits hereinbreche. Insofern kann man mit Recht sagen, der Montanismus bezeichne die Grenzepoche zwischen zwei Entwicklungsstadien der christlichen Kirche; er ist der Uebergang aus einer Periode, in welcher das überall eingreifende Wunder die ganze Ordnung der Dinge verrückte, und eine ruhige Betrachtung unmöglich machte, in den naturgemässen Verlauf der Sache, nur geschah dieser Uebergang nicht, wie Neander die Sache darstellt, objektiv, sondern subjektiv im Bewusstsein derer, welche diesen geistigen Entwicklungsprocess an sich durchzumachen hatten. Am merkwürdigsten stellt sich uns diese im Bewusstsein jener Zeit erfolgende Krisis, der Umschwung aus einer ekstatischen oder wenigstens zur Ekstase stets geneigten Form des Bewusstseins in die der immanenten, selbstbewussten Reflexion in der Stellung der römischen Kirche zum Montanismus zur Zeit des Bischofs Victor dar, worin man schon den eigenthümlichen Charakter der römischen Kirche, als der abendländischen, erkennen kann.

Für völlig verfehlt muss ich die Vergleichung des Montanismus mit dem Pietismus halten, die Neander S. 902 noch beifügt. »Wenn wir unter dem Pietismus die krankhafte Richtung der Frömmigkeit verstehen, bei welcher das willkürlich Gemachte, von aussen her Angebildete, in Eine Form Gegossene an die Stelle der naturgemässen Entwicklung des christlichen Lebens tritt, die Reaktion eines gesetzlichen Standpunktes innerhalb des Christenthums, so werden wir den Montanismus für die erste Ercheinungsform dessen, was mit Recht Pietismus zu nennen ist, zu halten Ursache haben«. Die hier hervorgehobenen Merkmale sind weder für den Montanismus noch den Pietismus bezeichnend genug. Soll eine solche Parallele gezogen werden, so könnte das Moment der Vergleichung nur darin gefunden werden, dass die Montanisten ebenso die *spirituales* unter den Psychikern sein wollten, wie die Pietisten die *ecclesiola* in der *ecclesia*. Nicht gesetzlicher, sondern innerlicher, geistig erweckter, ascetisch strenger und ernster wollten die Montanisten sein als die übrigen Christen. Sobald man aber den Begriff ihrer geistigen Erregung analysirt, fällt alles

auseinander. Durch allgemeine Abstraktionen dieser Art kann nur der richtige Gesichtspunkt für die concrete Beschaffenheit einer aus den gegebenen Verhältnissen zu erklärenden Erscheinung verrückt werden. Nicht einmal von einer Reaktion kann da mit Recht die Rede sein, wo nur eine schon von Anfang an vorhandene Richtung vollends den ihrem Princip entsprechenden Verlauf nahm. Unter dieser Reaktion könnte höchstens die Spannung verstanden werden, in welche die montanistische Richtung und die ihr gegenüberstehende, auf den Standpunkt des in sich reflektirten Bewusstseins sich stellende, zu einander kamen, aber auch so wäre die Reaktion eher auf der Seite der letztern Richtung. Auch darin kann ich nur eine Unklarheit in der ganzen Vorstellung Neander's vom Wesen des Montanismus erkennen, dass Neander S. 883 sagt: »die freie Entwicklung des christlichen Geistes habe alles Positive durch fortschreitende Verinnerlichung immer mehr verdrängen sollen, der Montanismus aber habe im Gegentheil das Positive als etwas Bleibendes festhalten und durch dessen Vervielfältigung das Kirchenthum vervollkommnen wollen«, sodann aber doch wieder den Montanismus als den Gegensatz zu der starrkirchlichen Richtung bezeichnet, sofern er ein Element der freien Bewegung dem starren traditionellen Element entgegengesetzt habe (S. 881. 891). Sind diess nicht widerstreitende Bestimmungen? Und wie kann von einer starr kirchlichen, starr traditionellen Richtung in einer Zeit die Rede sein, in welcher die Elemente der erst sich gestaltenden christlichen Kirche noch in einer so freien unsteten Bewegung waren und die Form erst suchten, in welcher sie sich fester zusammenschliessen konnten, in einer Zeit, in welcher das wesentlichste Element der sich constituirenden Kirche, die Bischöfe, zum Theil auch im Gegensatz gegen den Montanismus, die Stellung erst einnahmen, in welcher sie die Träger der kirchlichen Tradition wurden [1])?

Aus der Entwicklungsgeschichte der einzelnen Hauptlehren

---

1) Da es Neander nach dem Obigen für so abentheuerlich hält, die historische Persönlichkeit des Montanus in Zweifel zu ziehen, so mag hier noch folgende Bemerkung stehen. Von dem Namen

des Christenthums auf welche Neander nach der Gegenüberstellung der allgemeinen Richtungen des Montanismus und der

---

Elxai gab man die Erklärung, er bedeute die verborgene Kraft (Epiph. Haer. 19, 2.), womit ohne Zweifel Elxai als Repräsentant des höchsten verborgenen Gottes bezeichnet werden sollte. Wie er so die höchste Gottheit selbst repräsentirte, so wurden die beiden Schwestern Martha und Marthana, welche von Elxai abstammend, göttlichen Geschlechts zu sein schienen, von den Ossenern und Sampsäern göttlich verehrt (*δύο γυναῖκας προσκυνεῖν, ὡς θεὰς δῆθεν, διὰ τὸ εἶναι αὐτὰς ἐκ σπέρματος εὐλογημένου.* Epiph. Haer. 19, 2. 53, 1.). Diess ist ganz dasselbe Verhältniss, in welchem Montanus zu den ihm beigesellten heiligen Frauen, den beiden Prophetinnen Priscilla und Maximilla stund. Wie Elxai der Repräsentant des höchsten Gottes sein sollte, so behauptete auch Montanus von sich, Gott der Vater zu sein. *Ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς*, sagte er von sich nach Epiph. Haer. 48, 11. *ὁ παντοκράτωρ καταγινόμενος ἐν ἀνθρώπῳ.* (Es sei ihm nur um seine eigene Verherrlichung zu thun gewesen.) — *Ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς πατὴρ ἦλθον. — Μοντανὸς ἑαυτὸν καὶ πατέρα λέγει.* War er selbst Gott der Vater, so liegt die Vermuthung sehr nahe, dass die dem Montanus wie dem Elxai zur Seite stehenden beiden Frauen die beiden höchsten göttlichen Kräfte, Christus und den heiligen Geist repräsentiren sollten. Die Lehre von Christus und dem heiligen Geist hatte für Elxai besondere Wichtigkeit. Er beschrieb Christus als eine *δύναμις*, deren Länge, Breite und Dicke er genau bestimmte. In gleicher Gestalt liess er den heiligen Geist als weibliches Wesen Christus zur Seite stehen. Vom heiligen Geist wird ausdrücklich gesagt, dass er sich ihn in weiblicher Gestalt gedacht habe. Dasselbe ist, wie es scheint (nach Epiph. Haer. 19, 4: *εἶναι δὲ καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ αὐτὸ*, also wie Christus, von welchem unmittelbar zuvor die Rede ist, *θήλειαν, ὅμοιον τῷ Χριστῷ, ἀνδριάντος δίκην ὑπὲρ νεφέλην καὶ ἀναμέσον δύο ὀρέων ἑστώς.* Vgl. 30, 17.) von Christus vorauszusetzen. Auch die Montanisten liessen Christus wenigstens in weiblicher Gestalt erscheinen. Die Priscilla oder Quintilla sagt bei Epiph. Haer. 49, 1: *ἐν ἰδέᾳ γυναικὸς ἐσχηματισμένος ἐν στολῇ λαμπρᾷ ἦλθε πρὸς μὲ Χριστὸς, καὶ ἐνέβαλεν ἐν ἐμοὶ τὴν σοφίαν, καὶ ἀπεκάλυψέ μοι τουτονὶ τὸν τόπον (τὴν Πεπούζην) εἶναι ἅγιον, καὶ ὧδε τὴν Ἱερουσαλὴμ.* Diese Symbolisirung Christi und des heiligen Geistes durch weibliche Gestalten hängt mit einer Ansicht von der Trinität zusammen, nach welcher sie als concrete Formen der göttlichen Offenbarung dem Vater ganz untergeordnet wurden. In diesem Verhältniss zu

alexandrinischen Schule übergeht, will ich hier nur einige der Punkte hervorheben, die in neuester Zeit besonders Gegenstand der Controverse gewesen sind.

Ein Punkt dieser Art ist die Unterscheidung der verschiedenen Klassen der Monarchianer. Neander bemerkt hierüber S. 994, statt dass er mit mir die Logoslehre als einen Vermittlungsversuch zwischen den beiden Klassen der Monarchianer betrachten und ihre Verbreitung daher erklären könne, müsse er vielmehr behaupten, dass gerade der Gegensatz des Subordinatianismus der Logoslehre den Patripassianismus hervorgerufen. Meine Meinung ist hier nicht ganz richtig aufgefasst; als Vermittlungsversuch der beiden Klassen der Monarchianer nehme ich eigentlich die Logoslehre nicht, sondern als die spätere alexandrinisch-platonische Form der Trinitätslehre im Unterschied von der ächt jüdisch-monotheistischen, welche noch von keinem Logos, sondern nur einem πνεῦμα wusste. Die Priorität der letztern Lehrweise gründet sich einfach darauf, dass von den ältesten Kirchenlehrern das Göttliche in Christus nur als πνεῦμα nicht als Logos bezeichnet wird, und die Logos-Idee erst später in ihrer Bedeutung hervortritt, wogegen das johanneische Evangelium nicht als Beweis geltend gemacht werden kann. Im Gegensatz gegen diese Ansicht will Neander in der Vorstellung, welche er der zweiten Klasse der Monarchianer zuschreibt, die in Christus nur den Gott sah und das Menschliche

ihm als von ihm ganz abhängige δυνάμεις wurden sie als weibliche Personen dargestellt. Haben nun diese die göttliche Trias in sich repräsentirenden Personen in jedem Fall diese symbolische Bedeutung, so ist es erst eine weitere Frage, ob sie auch historische Personen waren, und es fragt sich sodann, ob nicht die Meinung, dass sie historische Personen waren, nur aus jener symbolischen Bedeutung entstanden ist. Der Gedanke dieser Möglichkeit, was sollte er denn Abentheuerliches haben? Sind denn Ebion, Elxai, der Magier Simon mit seiner Gattin Helena, Dositheus, Menander, Nikolaus, der angebliche Stifter der Nikolaiten, als historische Personen anzusehen? — Uebrigens weist auch das hier Bemerkte auf den engen Zusammenhang des Montanismus mit dem Ebionitismus und dessen verschiedenen Formen hin.

in ihm ganz zurücktreten liess, eine Reaktion des christlichen Bewusstseins unter den Laien gegen die in einem Subordinationssystem schärfer bestimmte Logoslehre erkennen, jene Auffassung habe wohl, während dass in der Theologie die Logoslehre ausgebildet wurde, von dem populären Bewusstsein ausgehen können. Dass aber eine solche Reaktion, wie man sie auch näher bestimmen mag, sich nur auf das mit der Logos-Idee verbundene Subordinations-Verhältniss bezogen habe, nicht auf die Logos-Idee überhaupt, als eine erst damals in Bewegung gekommene Form der Trinitätslehre, diess ist der zweifelhafte Punkt, welcher durch alles, was Neander hierüber sagt, keineswegs in's Klare gebracht ist. Wenn sich Neander dafür auf Stellen aus des Origenes Commentar über das Evangelium Johannis beruft, so ist die ganze Stelle, aus deren Zusammenhang die von Neander angeführten Worte genommen sind (In Joh. 2, 3.), nicht geeignet, hierüber das gewünschte Licht zu geben. Origenes soll hier, sagt Neander S. 995 als die einem untergeordneten Standpunkt Angehörenden diejenigen bezeichnen, deren Gott der Logos sei, welche das ganze Wesen Gottes in ihm zu haben meinen und ihn für den Vater selbst hielten. Man nehme nun aber die Stelle in ihrem Zusammenhang: *ὁ μὲν ȣ̓ν θεὸς τῶν ὅλων τῆς ἐκλογῆς ἐςι θεὸς, καὶ πολὺ μᾶλλον τȣ̃ τῆς ἐκλογῆς σωτῆρος, ἔπειτα τῶν ἀληθῶς θεῶν ἐςι θεὸς, καὶ ἁπαξαπλῶς ζώντων, καὶ ȣ̓κ νεκρῶν ἐςι θεὸς, ὁ δὲ θεὺς λόγος τάχα τῶν ἐν αὐτῷ ἱστάντων τὸ πᾶν καὶ τῶν πατέρα αὐτὸν νομιζόντων ἐςὶ θεὸς* u. s. w. Um diese letztern Worte genauer zu verstehen, kommt es darauf an, genauer zu wissen, was der *θεὸς ἐκλογῆς* und der *σωτὴρ ἐκλογῆς* ist, und welche Classifikation hier überhaupt Origenes macht. Diess kann nur durch eine genauere Erörterung der Stelle in ihrem ganzen Zusammenhang geschehen, die ich jedoch hier nicht zu geben im Stande bin, da mir, ich gestehe es, noch so Manches in derselben unklar ist. Nur so viel glaube ich zu sehen, dass sie für die Frage, für welche Neander sie anführt, erst keinen besondern Aufschluss wird geben können. Sie kann aber für diesen Zweck auch wohl entbehrt werden. Dass die monarchianische Vorstellungsweise einzig nur als Reaktion gegen die

Logoslehre sich gebildet habe, lässt sich in keinem Falle beweisen. Diess gestattet schon ihr Zusammenhang mit dem jüdischen Monotheismus nicht, welchem zufolge das Göttliche in der Form seiner Einwirkung auf die Welt überhaupt und als Princip der Offenbarung in seiner Beziehung zu einzelnen Individuen, den Propheten und insbesondere dem Messias nur als das *πνεῦμα* gedacht wurde. An diese Form des Monarchianismus schliesst sich noch Praxeas an, sofern er das Göttliche in Christus ausdrücklich als *spiritus* bezeichnet und in Christus nur *spiritus* und *caro* unterscheidet. Hier findet nun zwischen Neander und mir die Differenz statt, dass Neander, wie schon früher, eine zweifache Auffassung der Lehre des Praxeas für möglich hält, und demgemäss dieselbe sich auch so denken will: seit der Weltschöpfung sei ein Unterschied zwischen dem verborgenen, unsichtbaren Gott und dem nach aussen sich offenbarenden, in der Schöpfung, in den Theophanien des A. T., wie zuletzt in einem menschlichen Körper in Christo; in der letzten Hinsicht würde Gott der Logos oder der Sohn heissen, er habe gewissermassen seine Wirksamkeit ausser sich verbreitend, so den Logos erzeugend, so sich selber sich zum Sohne gemacht. In dieser Auffassung will sich Neander durch meine Einsprache nicht irre machen lassen, aber Gründe für seine Ansicht hat er nicht vorgebracht, denn die aus Tertullians Schrift gegen Praxeas citirten Stellen c. 10. 14. 26. enthalten nichts beweisendes, am wenigsten die mittlere, von welcher Neander sagt, diese Stelle, wo von der Anwendung der Lehre auf das A. T. die Rede sei, führe nothwendig zu diesem Resultat. Wie wenn die Theophanien des A. T. nur unter Voraussetzung eines von Gott unterschiedenen Logos gedacht werden könnten. Gegen die Behauptung, dass nach Praxeas Gott sich unmittelbar mit dem Fleische vereinigt habe, ohne eine vermittelnde vernünftige Menschenseele, wendet auch Gieseler ein S. 296, in der Stelle c. Prax. c. 27: — *filium carnem esse, id est, hominem, i. e. Jesum,* erkläre ja Tertullian ausdrücklich *carnem* durch *hominem,* und wenn Praxeas sagte, *filium carnem esse,* so habe er doch unmöglich einen blos psychisch beseelten Körper für den *filius Dei* erklären können. Allein wenn *caro*

soviel ist, als *homo*, so ist auch *homo* soviel als *caro*. Mensch ist Christus, weil er eine fleischliche Natur hat, diese *caro* ist der Sohn oder macht ihn zum Sohn, freilich nicht für sich, sondern weil in der Vereinigung des Fleisches mit dem Geist, oder des menschlich fleischlichen Elements mit dem göttlich geistigen der specifische Unterschied des Sohns vom Vater auf die Seite des *caro* fällt. Es lässt sich in der Lehre des Praxeas nichts aufweisen, was über den einfachen Gegensatz zwischen Geist und Fleisch hinausgienge; die Logos-Idee, unter deren Voraussetzung der ihm schuldgegebene Patripassianismus nicht recht erklärbar sein würde, ist seiner Lehre völlig fremd geblieben. Daran nahm man damals noch keinen Anstoss, nur Tertullian, welchem die Explikation der Trinitäts-Idee auf der Grundlage der montanistischen Theorie von einer fortschreitenden Religionsökonomie der Hauptgedanke war, in welchem er sich bewegte, sah in der Lehre des Praxeas eine Ketzerei, in Rom aber galt sie nicht als solche. Wie will man diess erklären, wenn man nicht den Grund hievon in dem Verhältniss der Lehre des Praxeas zu der bis dahin in der römischen Kirche herrschenden Lehrweise findet, somit auch in der Berufung der Artemoniten auf einen selbst in die apostolische Zeit zurückgehenden Monarchianismus nichts so Unglaubliches sieht, wie diess Neander auch jetzt wieder erscheinen will. Die Gründe, mit welchen Neander gegen diese Ansicht polemisirt, befriedigen mich auf keine Weise. Sehe ich auch von dem auch damals noch judaisirenden Charakter der römischen Gemeinde ab, welchen Neander bestreitet, ich aber mit gutem Grunde festhalten zu müssen glaube, so muss ich doch, was Neander weiter dagegen sagt (S. 997), für eine sehr unbegründete Argumentation halten. Man würde, meint Neander, aus einer solchen Voraussetzung am wenigsten die günstige Aufnahme, welche Patripassianer in Rom fanden, erklären können, denn es erhelle, dass dem jüdisch-christlichen Standpunkte nichts sosehr widerspreche, nichts von dem Ebionitismus weiter entfernt sei, als diese Anschauungsweise von der Person Christi. Die beiden Klassen der Monarchianer bilden ja den schärfsten Gegensatz zu einander. Es können daher nicht beide

zugleich in dieser Gemeinde gewesen, aus ihrem ursprünglichen Elemente hervorgegangen sein, wenn gleich wohl ein Extrem das andere durch den Gegensatz hervorgerufen haben könne. Sei nun der Patripassianismus das Vorherrschende gewesen, so würde sich darin ein Anschliessungspunkt für die andere Klasse der Monarchianer am wenigsten finden lassen. Sei aber die dem Ebionitismus nahe verwandte Richtung des Monarchianismus in der ursprünglichen Lehre dieser Gemeinde begründet gewesen, so würde sich die günstige Aufnahme, welche ein Patripassianer hier fand, nicht begreifen lassen. Hier scheint mir der richtige Gesichtspunkt sehr verrückt zu sein. Dass jene beiden Richtungen des Monarchianismus zugleich in der römischen Gemeinde vorhanden und aus ihr hervorgegangen waren, ist von mir nie behauptet worden. Die Sache ist vielmehr ganz einfach diese: sobald man die Lehre des Praxeas richtig auffasst, und seine Christologie in das Verhältniss der beiden Elemente Geist und Fleisch zu einander setzt, lehrte er nichts anderes als was schon der römische Clemens gelehrt hatte 2 Cor. 8.: *ὁ κύριος ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ.* Folgt aus der Identität des *πνεῦμα* mit dem Wesen Gottes der dem Praxeas schuldgegebene Patripassianismus, so hatte ja auch schon derselbe römische Clemens von *παθήματα θεῦ* gesprochen 1 Cor. 2. Wie kann man sich demnach wundern, dass in einer Gemeinde, in welcher die Schriften eines Clemens und Hermas so grosse Auktorität hatten, und als Norm der Orthodoxie galten, eine Lehre, wie die des Praxeas, gar nichts Auffallendes hatte? Tertullian bezeichnet zwar die Lehre des Praxeas auch in ihrem Verhältniss zur römischen Gemeinde als eine Härese: *duo negotia diaboli Praxeas Romae procuravit, prophetiam expulit, et haeresim intulit, Paracletum fugavit et Patrem crucifixit,* c. 1., aber Tertullian sagt diess nur vom Standpunkt seiner Logoslehre aus, und aus seinen eigenen Erklärungen ist deutlich genug zu sehen, wie fremd damals noch die Logos-Idee dem allgemeinen christlichen Bewusstsein war, wie sie sogar erst im Gegensatz gegen den traditionellen kirchlichen Glauben als theologische Theorie sich zu bilden und geltend zu machen anfieng, was freilich bei der gewöhnlichen Vor-

aussetzung der Authentie des johanneischen Evangeliums sehr befremdend sein muss. Man beachte nur, wie Tertullian die Gegner seiner Logoslehre als *simplices* bekämpft, d. h. als solche, die als Anhänger des einfältigen aber in der grossen Mehrheit der Christen als hergebrachte Lehre geltenden Christenglaubens von Gott nur die einfache Vorstellung haben, dass er der Eine Gott sei, und als solcher auch keinen Sohn habe, welcher als Logos selbst Gott sei (indem zum Begriffe des Logos wesentlich diess gehört, dass er, wenn auch Gott dem Vater untergeordnet, doch selbst Gott ist, *θεὸς λόγος*). *Simplices enim quique,* sagt Tertullian c. Pr. 3., *ne dixerim imprudentes et idiotae, quae major semper credentium pars est, quoniam et ipsa regula fidei a pluribus diis seculi ad unicum et verum Deum transfert, non intelligentes unicum quidem, sed cum sua οἰκονομίᾳ esse credendam: expavescunt ad οἰκονομίαν, numerum et dispositionem trinitatis, divisionem praesumunt unitatis, quando unitas, ex semet ipsa derivans trinitatem, non destruatur ab ipsa sed administretur. Itaque duos et tres jam jactitant a nobis praedicari. — Monarchiam, inquiunt, tenemus. — Monarchiam sonare student Latini, οἰκονομίαν intelligere nolunt etiam Graeci.* Mag man diess eine Reaktion des christlichen Bewusstseins unter den Laien gegen die in einem Subordinationssystem schärfer bestimmte Logoslehre nennen, so konnte sich doch diese Reaktion nur auf die Auktorität der traditionellen kirchlichen Lehre stützen, und das eigentliche Objekt dieser Reaktion war nicht die Subordinationsvorstellung, die man ohnediess von der Logos-Idee noch nicht trennen konnte, sondern die Logos-Idee selbst, in der Bedeutung, die sie erst damals gewann, wie ja Tertullian selbst von sich bezeugt, dass er erst durch die montanistische Idee einer von Stufe zu Stufe fortschreitenden Religionsökonomie das wesentliche Moment der Logos-Idee klar erkannt habe. *Nos et semper et nunc magis, ut instructiores per Paracletum, deductorem scilicet omnis veritatis, unicum quidem Deum credimus, sub hac tamen dispensatione, quam οἰκονομίαν dicimus, ut unici Dei sit et filius sermo ipsius, qui ex ipso processerit.* c. Pr. 2. Einen Gegensatz zum Laien-

bewusstsein bildet unstreitig die Logos-Idee, da sie nur aus dem Bestreben hervorgehen konnte, das seinem Begriff nach noch so unbestimmte Göttliche der Person Christi genauer zu fixiren und mit dem Göttlichen des Vaters zu vermitteln, das Bedürfniss einer solchen Vermittlung aber konnte nur aus einem erst allmälig sich entwickelnden theologischen Interesse entstehen. Stellt doch selbst noch Origenes die Logos-Idee dem Laienbewusstsein auf diese Weise gegenüber, wenn er in Matth. T. XVII. 14. sagt, *οἱ ὄχλοι* (die gemeinen Christen, die sich nur an die theologisch noch nicht ausgebildete traditionelle kirchliche Lehre halten konnten, die *simplices* Tertullian's) *κἂν μὴ τῇ λέξει ὡς προφήτην αὐτὸν ἔχωσιν, ὅτι ποτ᾽ ἂν ἔχωσιν αὐτὸν, πολλῷ ἔλαττον ἔχουσιν αὐτὸν ὃ ἐστι* (sie denken nicht hoch genug von ihm, was von Origenes nur in Beziehung auf die Logos-Idee gesagt sein kann, die ihm allein der adäquate Ausdruck für das Göttliche in Christus zu sein schien) *οὐδὲν τρανοῦντες περὶ αὐτοῦ.* Diese noch so unbestimmte und besonders von der Logos-Idee aus noch so ungenügend erscheinende Vorstellung vom Göttlichen in Christus, bei welcher dasselbe, wie im Patripassianismus des Praxeas, immer wieder mit dem Göttlichen des Vaters zusammenfiel, kann nur als die älteste Vorstellungsweise überhaupt betrachtet werden, als solche bildet sie aber keineswegs einen solchen Gegensatz zum Ebionitismus, dass beide, Patripassianismus und Ebionitismus, als Extreme einander ausschliessen müssten, wie NEANDER behauptet. Es kommt dabei nur darauf an, sich über den Begriff des Ebionitismus zu verständigen. Es ist freilich, besonders seitdem SCHLEIERMACHER das Wort in diesem Sinn in den dogmatischen Sprachgebrauch eingeführt hat, sehr gewöhnlich, unter dem Ebionitismus in Ansehung der Person Christi die Vorstellung zu verstehen, nach welcher er blosser Mensch gewesen sein soll. Allein der Ebionitismus läugnete das Göttliche in Christus nicht, sondern er bestimmte es nur als das mit dem Wesen Gottes identische *πνεῦμα,* und identificirte so das Göttliche in Christus mit dem Göttlichen des Vaters. Ebionitisch ist ja auch die pseudoclementinische Christologie, in welcher man keinen zu geringen Begriff des Göttlichen findet, und

nicht sowohl über das Göttliche als vielmehr nur das Menschliche und das Verhältniss beider in Zweifel sein kann. Als dürftig und ungenügend erscheint der Ebionitismus in seiner Vorstellung von Christus nur vom Standpunkt der Logos-Idee aus. So wenig schliessen sich demnach Ebionitismus und Patripassianismus geradezu aus, anders aber verhält es sich mit der Form des Monarchianismus, die zuerst von Theodotus und Artemon aufgestellt wurde, und in der römischen Gemeinde eine ganz andere Aufnahme fand, als die des Praxeas. Ruhte jene ältere Form des Monarchianismus wesentlich auf jüdischer Anschauungsweise, auf dem Begriff des mit dem Wesen Gottes identischen *πνεῦμα*, welchem gegenüber das Menschliche als Fleisch bezeichnet wird, so begegnet uns dagegen in Theodotus und Artemon und den folgenden Monarchianern eine rein philosophische Ansicht. Das menschliche Individuum wird dem Wesen Gottes gegenüber betrachtet, und der Unterschied ist nur, dass dieses Verhältniss entweder pantheistisch, wie von Noët und Sabellius, oder theistisch, wie von Theodotus, Artemon u. a. aufgefasst wird. Bei den letztern handelt es sich nicht blos um den ebionitischen Begriff von Christus, der Hauptanstoss, welchen sie gaben, war, dass sie das Menschliche nicht blos als die *caro* mit dem *spiritus* zusammennahmen, sondern es für sich fixirten, um die bestimmte Behauptung aufzustellen, Christus sei wesentlich nur Mensch gewesen. Diess erregte Widerspruch, und sicher hat das nun erst fühlbar gewordene Bedürfniss, durch eine bestimmtere Vorstellung vom Göttlichen in Christus einer solchen Lehre ein Gegengewicht zu geben, um so mehr zur Aufnahme der Logos-Lehre beigetragen.

Zwischen Theodotus und Artemon auf der einen und Noët und Sabellius auf der andern Seite ist im Allgemeinen derselbe Unterschied, wie zwischen der theistischen und pantheistischen Weltansicht, der Sache nach aber kommen Noët und Sabellius auf die Seite des Praxeas zu stehen, so dass es im Ganzen nur zwei Klassen der Monarchianer sind, indem man der Natur der Sache nach nur so unterscheiden kann, dass das Substantielle der Person Christi entweder das Göttliche oder das Menschliche ist. Neander behauptet auch jetzt wieder die Nothwen-

digkeit der Annahme einer vermittelnden Klasse, und dass als Vorgänger in dieser Richtung Beryllus von Bostra den ihm gebührenden Platz zwischen den beiden vorgenannten Klassen der Monarchianer und dem Sabellius einnehmen müsse. In der Mitte zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig jener beiden Klassen habe sich eine solche Anschauungsweise von der Person Christi gebildet: nicht das ganze unendliche Wesen Gottes des Vaters habe ihm eingewohnt, sondern eine gewisse Ausstrahlung des göttlichen Wesens und eine gewisse Einstrahlung desselben in die menschliche Natur sei das Personbildende in Christo gewesen. Diese Persönlichkeit sei aus einer Hypostasirung göttlicher Kraft hervorgegangen, u. s. w. Ich kann mich auch jetzt nicht von der Richtigkeit dieser Klassifikation überzeugen: sie widerlegt sich einfach dadurch, dass eine aus einer Hypostasirung göttlicher Kraft hervorgegangene Persönlichkeit nichts anders sein kann, als eben dasselbe, was der Logos ist. Der Unterschied könnte nur noch darin bestehen, dass diese Hypostasirung nicht ebenso permanent war, wie die des Logos, aber in diesem Falle wäre es dann auch keine eigentliche Hypostasirung gewesen, sondern nur eine von Gott ausgehende und in Gott wieder zurückgehende Emanation, es führt diess aber doch immer wieder nur dahin zurück, dass das Substantielle der Person Christi die göttliche Substanz selbst war, möge nun das Verhältniss, in das sie zu der Person Christi trat, unbestimmt wie von Praxeas als die Einheit von Geist und Fleisch, oder wie von Noët und Sabellius pantheistisch als eine von der Substanz Gottes selbst sich nicht trennende Emanation vorgestellt werden. Man bedenke in dieser Hinsicht nur, wie auf der einen Seite Praxeas, indem er das Göttliche in Christus in das mit dem Wesen Gottes identische *πνεῦμα* setzte, noch auf dem Boden des Ebionitismus steht, und wie auf der andern Seite der Ebionitismus der pseudoclementinischen Homilien schon mit dem Pantheismus des Sabellius zusammenhängt. Denn was ist die zur Dyas werdende und ebendadurch in der Form des *πνεῦμα* sich äussernde und zum Göttlichen in Christus sich gestaltende Monas dieser Homilien anders als die zur Trias sich explicirende Monas des Sabellius? Was speciell den Beryllus

betrifft, so ist es mir auch jetzt nicht möglich, den vielbesprochenen Ausdruck ἐμπολιτεύεσθαι von einer substantiellen Einwohnung zu verstehen, und ich kann nichts Willkürliches und Gekünsteltes darin finden, bei diesem ἐμπολ. an ein Walten der Gottheit zu denken, durch welches der Vater in dem Sohn, wie der Bürger in dem Staat, in welchem er eingebürgert ist und alle bürgerlichen Rechte ausübt, recht eigentlich zu Hause ist. Origenes macht in der auch von Neander S. 1021 citirten Stelle einen zu bestimmten Gegensatz zwischen der Ansicht des Beryllus und der der Patripassianer, als dass jene nicht auf die andere Seite zu stellen wäre. Mögen nun auch die Ausdrücke des Origenes eine höhere Vorstellung von dem Göttlichen in Christus zu bezeichnen scheinen, als Theodotus und Artemon gehabt haben, es kann diess doch immer nur ein gradueller Unterschied gewesen sein, da der Gegensatz gegen die patripassianische Ansicht keine andere sein kann, als diejenige, welche das Substantielle der Person Christi nicht in das Göttliche, sondern in das Menschliche setzt, zwischen diesen beiden Standpunkten aber kein dritter möglich ist.

In der Darstellung der Lehre des Sabellius bleibt, wie sich erwarten lässt, Neander bei seiner frühern Ansicht, dass der Vater mit der Monas identisch sei. Es sei nicht einzusehen, mit welchem Rechte man behaupten könne, dass Athanasius (Orat. IV, 25.) den Sabellius nicht in seinen eigenen Worten habe sprechen lassen, sondern eine fremde Ausdrucksweise ihm untergeschoben. Auch wenn Sabellius den Vater als eines der πρόσωπα bezeichne, gehe daraus noch keineswegs hervor, dass er diesen Namen nicht auch als Bezeichnung der μονὰς habe gebrauchen können. Derselbe Name, welcher den ὢν an sich bezeichne, diene auch zur Unterscheidung desselben von den verschiedenen Phasen seiner Selbstoffenbarung und Selbstmittheilung (S. 1025). Diese Auffassung stützt sich allein auf die genannte Stelle des Athanasius, während alle andern Stellen für die Unterscheidung des Vaters von der Monas sprechen, und Athanasius selbst Or. IV, 13. das Richtige giebt. Wäre der Vater mit der Monas identisch, so liesse sich durchaus nicht erklären, wie Sabellius auch den Vater in die Reihe der πρό-

σωπα stellen, und die drei πρόσωπα in ihrer zeitlichen Folge in ein coordinirtes Verhältniss zu einander setzen konnte. Wann soll der Vater als πρόσωπον seine besondere Rolle gespielt haben, wenn, wie Athanasius Or. IV, 25. sagt, ὁ πατὴρ ὁ αὐτὸς μὲν ἐςι (d. h. in seiner Identität mit sich selbst ausserhalb des Wechsels der πρόσωπα ist), πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα, somit schon die Weltschöpfung zu dem πρόσωπον des Sohns gehört? Schon dadurch kommt eine Anomalie in das System des Sabellius, noch mehr aber zeigt sich bei dem zweiten πρόσωπον, dass die Glieder des Systems verschoben sind. Ist der Vater als Monas das erste πρόσωπον, so kann das Sichentfalten der Einheit, oder des Vaters, als des höchsten Seins, zum Logos nur die Erzeugung des Logos oder des Sohns sein, und das πρόσωπον des Sohns musste demnach schon damals hervorgetreten sein Dagegen ist aber die Stelle bei Athanasius Or. IV, 22. in welcher sehr bestimmt als Lehre des Sabellius angegeben wird, anfangs sei nur der Logos gewesen, einen Sohn habe es erst seit der Menschwerdung gegeben. Wie also Neander den Vater zur Monas hinaufrückt, so wird auch der Sohn in eine Sphäre hinaufgerückt, in welcher es noch keinen Sohn gab, ja nicht einmal der von Neander mit dem Sohn identisch genommene Logos erscheint in dieser Sphäre als πρόσωπον, denn der Logos wird überhaupt nie als πρόσωπον aufgeführt. So unklar demnach das πρόσωπον des Vaters bleibt, so unklar ist auch das zweite πρόσωπον, wir haben da, wo es sein sollte, keinen Namen für dasselbe, es kann weder der Sohn noch der Logos gewesen sein, soll also diese Sphäre zum πρόσωπον des Vaters gehören? Aber der Vater ist ja nach der Neander'schen Darstellung stets derselbe, also kein πρόσωπον, und sofern ihm allerdings nach der richtigen Auffassung ein πρόσωπον zuzuschreiben ist, kommt ihm nicht die Schöpfung, sondern die Gesetzgebung zu, der alte Bund, während dessen es noch keinen Sohn gab. Alle diese, wie man wohl sieht, verschobenen Glieder treten sogleich in ihr richtiges Verhältniss zu einander, wenn man dem Logos die Stellung zwischen der Monas und der Trias giebt, die ich ihm in meiner Entwicklung der Theorie des Sabellius angewiesen habe. Wenn ich mich

damals, als diese Ansicht sich zuerst mir aufdrang, vielleicht noch etwas zu schwankend darüber ausgedrückt habe, so muss ich jetzt nach wiederholter Prüfung mich um so entschiedener für sie aussprechen. Auch Gieseler hat ihr seine Zustimmung gegeben (S. 300), und es dürfte wohl künftig dieser Punkt keinem grossen Streit mehr unterliegen. Wenigstens sind die Einwendungen Neander's ziemlich unerheblich. Es wäre, wird bemerkt S. 1027 gegen alle Analogie der Anschauungsweise dieser Zeit, dass der Begriff des Logos unabhängig von dem Begriff des Vaters sollte aufgefasst, als ein diesem vorangehender betrachtet werden. Allein die correlaten Begriffe sind, wie Vater und Sohn, so Gott und Logos. Uebrigens könnte man, wodurch zugleich das obige Bedenken wegen der Stelle des Athanasius Or. IV, 25. erledigt würde, mit Gieseler a. a. O. annehmen: wenn in einigen Berichten das göttliche Wesen überhaupt *ὁ πατὴρ* genannt werde, so möge diess von Sabellius ebenso gut geschehen sein, wie nach der katholischen Dogmatik *ὁ πατὴρ* auch *ὀσιωδῶς* den dreieinigen Gott bedeuten könne; nur müsste man vom Vater in diesem Sinne das dadurch keineswegs ausgeschlossene *πρόσωπον* des Vaters wohl unterscheiden. In der Stelle bei Basilius Ep. 210., wo auch dem Vater als solchem ein *διαλέγεσθαι* zugeschrieben, diess als das Gemeinsame aller drei *πρόσωπα* dargestellt werde, behauptet Neander weiter, stehe dieses *διαλέγεσθαι* offenbar in keiner Beziehung zu dem besondern Logosbegriff. Es sei an jener Stelle nur von den verschiedenen Rollen die Rede, in welchen dasselbe göttliche Subjekt bald als Vater, bald als Sohn, bald als heiliger Geist in der heiligen Schrift redend eingeführt werde. Mag man dieses *διαλέγεσθαι* nehmen, wie man will, es begreift doch immer alles in sich, was zur Rolle jedes einzelnen *πρόσωπον* gehört; dass es überhaupt verschiedene *πρόσωπα* giebt, einen solchen Wechsel von Formen der Offenbarung, geht vom Logos aus, es ist diess sein fortgehendes, auf verschiedene Weise sich modificirendes Reden, seine dialektische Thätigkeit, der Process der Weltgeschichte, nachdem einmal der schweigende Gott in den redenden, die Monas in die Trias übergegangen ist. Dass aber der Logos selbst als eines dieser

drei πρόσωπα betrachtet werden könne, ist ebendesswegen unrichtig, wie ja auch der Logos nie so vorkommt. Wenn ferner, wie Neander selbst sagt, nach der Lehre des Sabellius mit dem πλατύνεσθαι des ὄν das Uebergehen aus der Monas zur Trias beginnt, das πλατύνεσθαι aber mit der Erzeugung des Logos nothwendig gesetzt ist, hier also auch ein Auseinandergehen der πρόσωπα schon mitgesetzt sein muss, so ist ja hiemit zugestanden, dass das πλατύνεσθαι mit dem Hervorgehen des Logos identisch ist, somit die erst durch das πλατύνεσθαι entstehenden πρόσωπα den Logos selbst schon zur Voraussetzung haben. Eher könnte man sagen, wenn der Begriff des Logos die allgemeine Sphäre, welcher alle drei πρόσωπα angehören, bezeichnen sollte, würde es dazu nicht passen, dass der Logos und der Sohn Gottes Correlatbegriffe sind, und die Incarnation gerade dem Logos zugeschrieben wird. Es macht aber auch diess nicht die geringste Schwierigkeit, sobald man sich in den Zusammenhang der Theorie des Sabellius hineindenkt. Denn alle drei πρόσωπα sind Formen des sich explicirenden Logos, welcher in ihnen von Moment zu Moment den Begriff seines Wesens vollständiger realisirt, und in die Wirklichkeit des Lebens tiefer eingeht. Auf die noch abstrakte Form des Vaters folgt die concrete des Sohns, in welcher der Logos selbst Mensch wird, und auf diese die noch concretere des heiligen Geistes, in welcher der Logos in der Vielheit der glaubigen Subjekte sich selbst individualisirt. Nach allem diesem kann die Neander'sche Darstellung der Lehre des Sabellius nur für eine wesentlich verfehlte gehalten werden. Auch in der Frage, ob Sabellius das πρόσωπον des Sohns als mit dem irdischen Sein Jesu vorübergehend, oder erst mit der letzten Vollendung aufhörend betrachtet habe, tritt Gieseler mit einem neu beigebrachten Datum (aus Greg. von Nyssa bei A. Mai Coll. VIII. 2, 4.) nicht auf die Seite Neander's.

Auf die Entwicklung der kirchlichen Lehre folgt bei Neander noch die Geschichte der vornehmsten Kirchenlehrer, welche statt den Schluss des vierten Abschnitts über die Geschichte der Auffassung und Entwicklung des Christenthums als Lehre zu machen, wohl besser den Anfang desselben machen würde.

Auch dieser Theil des Werks ist durch weitere Ausführungen, Verbesserungen, auch durch polemische Erörterungen, in welchen Neander durchaus seine frühere Meinung festhält, vielfach bereichert worden. Aufgefallen ist mir hier besonders, dass Neander, so ausführlich er von Origenes handelt, auch jetzt dem Werke desselben *περὶ ἀρχῶν* nicht grössere Aufmerksamkeit geschenkt hat. In der Geschichte des Dogma ist ein wesentliches Moment auch die Frage nach der systematischen Bearbeitung desselben. In dieser Hinsicht macht das genannte Werk des Origenes, besonders wenn wir es mit den alle wissenschaftliche Form absichtlich verläugnenden Stromata des Clemens zusammenstellen, Epoche als der erste Versuch eines Systems der Dogmatik, und zwar ist es in dieser formellen Beziehung auf eine so eigenthümliche Weise angelegt (wie ich an einem andern Orte gezeigt habe, Jahrb. für wissensch. Kritik, Mai 1837 Nr. 82 ff.), dass es wohl grössere Beachtung verdient hätte. Die Bedeutung des Worts *ἀρχαὶ* erläutert Neander aus der Stelle In Joh. T. 13. wo Origenes von den *κορυφαιότατα καὶ ἀρχικὰ δόγματα* spricht, um damit die Behauptung zu rechtfertigen, dass *ἀρχαὶ* nicht Grundprincipien, sondern Grundlehren seien. Jene Stelle beweist aber gerade das Gegentheil. Als *ἀρχικὰ δόγματα* sind freilich die *ἀρχαὶ* Grundlehren, daraus folgt aber nicht, dass die *ἀρχαὶ* auch für sich dasselbe sind. Die *ἀρχαὶ* können nach der Anlage des Werks nur die drei Principien Gott, Welt, Freiheit sein, zu welchen als viertes noch die Schrift hinzukommt. Uebrigens erledigt sich diese Frage durch die einfache Bemerkung, dass die *ἀρχαὶ*, wenn sie auch an sich Grundprincipien sind, doch sofern sie Gegenstand einer wissenschaftlichen Darstellung sind, von selbst Grundlehren werden. — Ueber Hippolytus, von welchem Neander S. 1175 spricht, giebt genauere Untersuchungen Gieseler S. 341, wobei nur auch die Behauptung D. v. Cölln's in Münscher's Lehrb. der Dogmengesch. 3te Ausg. I. S. 167, dass des Pseudo-Hippolytus griechische Schrift wider Noëtus als ein Plagiat aus Tertullian c. Prax. sich darstelle, und keine historische Glaubwürdigkeit habe, hätte berücksichtigt werden sollen.

II.

Uebersichten und Kritiken.

1.

Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte. Von Dr. A. Ebrard. Frankf. a. M. 1842.

(Schluss des im 1. H. S. 171 abgebrochenen Artikels.)

Zur Erklärung der Reden von der Parusie soll nach Hr. E. zwischen zwei Fragen zu unterscheiden sein, nämlich die Frage nach der Zeit der Tempelzerstörung und die Frage nach der Parusie und der damit zusammenhängenden *συντελεια τυ αἰωνος*. Hiefür beruft sich Hr. E. ausser Matth. 24, 3. auch auf den ganzen Standpunkt der Jünger, sofern durch die Vorherverkündigung des Leidens und Todes Christi ihre Vorstellungen von der künftigen Zerstörung des Tempels und des letzten Gerichts in Verwirrung gerathen seien, und sie nun nicht gewusst hätten, wann sie das erstere zu erwarten hätten, ob bei dem Tode Jesu oder seiner Parusie. Es liesse sich nun schon hiegegen nicht Unerhebliches einwenden, nämlich dass der Gedanke an den Tod Jesu in den Jüngern noch gar nicht hatte Wurzel schlagen können, wie diess sowohl ihr früheres Benehmen als auch das bei dem wirklichen Hereinbrechen der Katastrophe auf das deutlichste zeigt, und dass sie also jedenfalls dem Tode Jesu noch nicht die Bedeutung beimessen konnten, die ihnen später aufgieng, dass sie vielmehr mit diesem Gedanken ihre bisherigen Vorstellungen noch in irgend einer Weise werden zu verknüpfen gesucht haben. Indessen das Entscheidende für die ganze Auffassung der Reden liegt jedenfalls in diesen selbst. Hier wird nun von Hr. E. ebenfalls eine zweifache Beziehung unterschieden; zuerst soll von der *συντελεια τῦ αἰωνος* gesprochen sein — v. 14; dann mit Anfang von v. 15. nehme Jesus die andere Frage, die nach der Zerstörung

des Tempels, wieder auf. Mit v. 14. nämlich, meint Hr. E., habe Jesus die erste Frage völlig beantwortet; seine Jünger sollten das Ende nicht allzufrühe, nicht eher als nach Ausbreitung des Christenthums in der ganzen Welt erwarten. Nun aber trete er v. 15. in eine bestimmte Zeit ein, rede (nachdem er von v. 10. an nicht mehr in zweiter Person geredet) nun wieder die Jünger an, als ob sie das v. 15 fg. Verkündigte bestimmt erleben würden — Allein mit welchem Rechte behauptet denn Hr. E., dass in v. 15. ein »markirter Uebergang« (in seinem Sinne) Statt finde? Dass Jesus von v. 15. an von einer bestimmten Zeit spricht, das ist ganz natürlich, desswegen weil er zu Ende von v. 14. nun endlich bestimmt von dem τελος selbst gesprochen hat! Und was soll damit gesagt sein, dass Jesus von v. 10. an nicht mehr in der zweiten Person rede, wenn er doch noch in v. 9. so gesprochen hat und v. 10 fg. nichts als die unmittelbare Fortsetzung des in v. 9. Gesagten ist? Dass die Jünger jetzt nicht mehr angeredet sind, hat ja seinen Grund nur darin, dass jetzt von Solchen gesprochen wird, die sich werden abwendig machen lassen, und dass er überhaupt nun auch objektiv schildert. Die allgemeine Verkündigung des Evangeliums konnte freilich nicht blos durch die Apostel geschehen; dass aber diess noch gar kein Grund für die Ansicht des Hrn. E. ist, werden wir noch unten sehen. Doch das *οὐν* in v. 15. soll nur nach Hr. E's Erklärung begreiflich sein, da es weder »desshalb« heissen könne, weil diess zu dem Verhältniss von v. 14 u. 15 nicht passe, noch auch »alsdann«, weil es nirgends diese Bedeutung habe. Als ob *οὐν* hier nicht vielmehr seine ganz gewöhnliche Bedeutung hätte, die der einfachen Bezugnahme auf das Vorhergehende, der näheren Ausführung und Fortführung desselben! Ist es dagegen nicht eine völlig grundlose und widernatürliche Annahme, dass Jesus in v. 15. nun plötzlich abbreche und zu v. 2 oder zu dem ersten Theile der Frage der Jünger in v. 3 zurückkehre? — Weiter soll in v. 23 das *τοτε* »darum nicht die Zeit der noch fortdauernden Belagerung Jerusalems, sondern nur die Zeit nach vollendeter Zerstörung bezeichnen, weil während der Belagerung Jerusalems die Christen nach v. 16 gar nicht dort sein sollten«. Al-

lein wo ist denn irgend gesagt, dass das in v. 23 fg. Enthaltene in Jerusalem vorgehen solle? Vielmehr gehört das v. 23 fg. Gesagte nur wieder zur allgemeinen Schilderung der Zeit, in die auch Jerusalems Zerstörung fallen werde, und das *τοτε* ist also nur ein Beweis, dass auch schon das oben v. 4 fg. Verkündigte nicht von der Zerstörung Jerusalems zu trennen, sondern als theils vorangehend, theils gleichzeitig zu betrachten ist. Es ist also nichts als die willkürlichste, grundloseste Folgerung, dass in v. 23 »der Gedanke beginne, dass der v. 4—14 geschilderte Zustand auch nach Jerusalems Zerstörung sich fortsetzen werde«; überdiess widerspricht sich hier Hr. E. selbst, denn so setzt er ja doch das v. 4—14 Gesagte, also das auf das *τελος* sich Beziehende, wieder mit der Zerstörung Jerusalems in Verbindung, und die Annahme eines Absprunges von den bisherigen Gedanken in v. 15 wird nur um so unnatürlicher. — Nach dem Allem ist es nun auch nicht mehr nöthig, die *θλιψις* in v. 29 gezwungener Weise auf die in v. 9 zurückzubeziehen; es ist vielmehr dieselbe wie die *θλιψις μεγαλη* in v. 21, die ja schon insofern, als sie grösser sein soll als irgend eine andere, den unmittelbaren Vorboten der Parusie in sich erkennen lässt. Auf diese Weise behält Alles seine ganz natürliche Erklärung, während bei Hr. E. Alles unnatürlich und verzerrt ist. Von dem *παντα ταυτα* endlich in v. 34 meint Hr. E., dass es dasselbe bedeuten müsse mit dem *παντα ταυτα* in v. 33, welches Letztere aber ja dem ganzen Sinne des Verses zufolge nur das Vorzeichen der Parusie bedeuten könne. Allein die Sache bleibt selbst so im Ganzen das gleiche; denn die Parusie soll ja *εὐθεως* auf die *θλιψις*, d. h., wie wir dargethan haben, auf die Zeit der Zerstörung Jerusalems folgen. Uebrigens fragt es sich sehr, ob das *παντα ταυτα* in v. 34 wirklich dasselbe bedeute, wie in v. 33; denn gerade weil das letztere nicht durch eine unmittelbare Beziehung, sondern nur durch den Zusammenhang, in dem es gesagt ist, seine Bedeutung erhält, so wird auch in v. 34 die Bedeutung desselben aus dem Verse selbst und seiner Stellung zu entnehmen sein, und da er nun das Ganze abschliesst, so wird er sich wohl auch auf das Ganze beziehen. Bei Hr. E. dagegen und

überhaupt bei der harmonistischen Erklärung hat das *εὐθεως* gar keine Bedeutung; denn da die *θλιψις*, von welcher in den zuletzt vorhergegangenen Versen geredet sein soll, der Zeit nach als ganz unbestimmt gefasst werden muss (obgleich im völligen Widerspruch damit immer noch die Jünger angeredet sind), weil sonst die Weissagung im Widerspruch mit der Wirklichkeit sich befände, so dient ja das *εὐθεως* zu gar nichts, es giebt keine wirkliche Bestimmung, es steht ganz seltsam, ja lächerlich da. — Noch wird uns v. 36 entgegengehalten, indem hier das *ἡμερα κ. ὡρα* buchstäblich erklärt werden müsste. Aber die Bestimmung *οὐ μη παρελθῃ ἡ γενεα ταυτη* in v. 35 lässt doch wahrlich noch Raum genug zu, und v. 36 sagt also auch bei unserer Erklärung nur das aus, dass die bestimmte Zeit sich nicht angeben lasse. Diess selbst aber ist nur wieder erklärlich, wenn von der natürlichen Anschauung Jesu ausgegangen wird, während bei der gewöhnlichen Ansicht in der That nicht einzusehen ist, warum Jesus bei seinem sonstigen höheren Wissen nicht auch die *ἡμερα κ. ὡρα* gewusst haben soll. Welche unüberwindliche Schwierigkeit gegen die bisherige, allein mögliche Erklärung endlich noch in v. 37 liegen soll (S. 614 Anm.), ist ebenfalls schwer begreiflich, v. 37 erhält seinen vollkommenen Sinn durch die Schilderung der Gottlosigkeit in der der Parusie zunächst vorangehenden Zeit; in dieser ihrer Gottlosigkeit wird die Welt trotz aller (nur für die Glaubigen verständlichen) Zeichen doch gegen den Gedanken an die Parusie völlig verschlossen sein. — Auf ähnliche Weise wie in Matth. 24 ist auch aus Matth. 16, 28 die historische Bedeutung des Ausspruches wegerklärt. »Das Kommen zum Gerichte könnte nur als ein Kommen zum Reiche bezeichnet werden«. Die Erklärung der *βασιλεια* von dem »*ornatus regius* oder den Jesus begleitenden Engeln etc.« sei »auf das allerentschiedenste gegen den Sprachgebrauch Jesu und der Apostel«. Hr. E. merke aber, dass hier nicht von *βασιλεια θεου*, sondern von der *βασιλεια αὐτου* die Rede ist, und dass dabei auch nicht blos an den »*ornatus regius*« sich denken lässt, sondern es ist allgemeiner die himmlische Herrschermacht Jesu, in welcher er sein Reich für alle Ewigkeit auf-

richten werde. Selbst die Bedeutung »Reich« ist damit vollkommen vereinbar; denn bei seiner Wiederkunft ist Jesus ebenso sehr schon ἐν τῃ βασιλεια, sofern er als der erscheint, der sein Reich gegründet hat und die Macht hat, es nun in seiner vollkommenen Gestalt vollends aufzurichten. Ganz von selbst sich verstehend und ebendarum nichtssagend und ausser allem Verhältniss zu der Feierlichkeit und der ganzen Form des Ausspruches wäre dagegen dessen Inhalt, wenn er blos auf die »Aufrichtung der Kirche« sich bezöge. Es muss desshalb etwas selbst wieder so höchst Zweifelhaftes wie das Pfingstwunder hereingezogen werden, und doch würde auch diese Beziehung in der Form des Ausspruches durchaus nicht liegen. — Aber Markus und Lukas? Sie haben allerdings βασιλεια τ. θεου, sie zeigen auch in den Reden über die Parusie durchaus nicht mehr jenes scharfe Gepräge des Matth., aber gerade diess ist die wahre Bestätigung für die Kritik, dass bei Matth. Alles zu einem bestimmten Bilde zusammenstimmt, während bei Markus und Lukas die ursprünglichen Züge schon mehr oder minder verwischt sind, obgleich sie in den Reden über die Parusie noch ziemlich deutlich hervorsehen. Hr. E. hat freilich keine Ahnung von der allein richtigen Erklärung von Matth. 5, 17 fg., die mit den Reden über die Parusie vollkommen zusammenstimmt. Haben wir einmal die Grundanschauung Jesu in dieser Beziehung erkannt, dann verschwindet Alles, was bei der obigen Erklärung der Reden von der Parusie noch auffallend erscheinen könnte. Indem für Jesus in seiner eigenen Person die Vollendung der Geschichte gegeben war, so weiss er ebendamit nichts von einer langsamen Ausbreitung und Entwicklung des Christenthums, die erst in Jahrhunderten sich vollzöge; denn eine Geschichte, die ohne innere Entwicklung wäre, ist keine Geschichte. Die Predigt des Evangeliums verbreitet sich vielmehr in schnellem Laufe durch die Welt; sie ist nur die letzte dringende Mahnung an die in Sünde versunkene Welt, und nach der zeitlichen Auflösung der Theokratie (an deren Untergang das Entstehen des göttlichen Reiches allerdings begrifflich geknüpft war) folgt unmittelbar das ewige göttliche Reich; das mosaische Gesetz hört also nur auf

mit der Geschichte selbst. Diese Erklärung der Reden von der Parusie wird bestätigt durch die allgemeine Erwartung der Apostel und der ganzen ältesten christlichen Zeit, die auch nach der Zerstörung Jerusalems die Parusie immer noch als nahe bevorstehend dachte.

Hinsichtlich des letzten Mahles Jesu hat Hr. E. eine schon ältere Annahme neu aufgestutzt; er misst uns nämlich, auf Jos. B. J. 6, 9, 3 und Stellen des Talmud sich stützend, nach Quadratschuhen, Minuten u. s. w. aus, dass in den Nachmittagsstunden des vierzehnten Nisan von 3—5 Uhr von den Priestern bei weitem nicht so viele Passahlämmer haben geschlachtet werden können, als für die Volksmenge nöthig gewesen seien, und dass also das Passahlamm nothwendig an zwei Tagen (am Abend des dreizehnten und vierzehnten Nisan) habe gegessen werden müssen [1]). Es ist aber durchaus kein wirkliches Datum dafür vorhanden, dass die Passahlämmer im Tempel von den Priestern geschlachtet wurden; denn ein so ganz ausserordentliches Passah wie das des Königs Josia 2 Chron. 35, 11, das nach langer allgemeiner Vergessenheit das erste wieder gefeierte war, und bei dem sich also alles Uebrige ganz von selbst aus den Umständen erklärt, ein solches Passah kann für die Zeit Jesu gar nichts beweisen; das Passahgesetz selbst aber (Exod. 13, 6 fg. 21.) geht von der entgegengesetzten Voraussetzung aus, dass das Lamm in der Familie geschlachtet werde, wie ja das ganze Passah eine Feier in der Familie war. Ja, Hr. E. hat selbst durch seine Ausführung nur das völlig Unwahrscheinliche seiner Voraussetzungen dargethan; denn wie soll es irgend glaublich sein, dass in einer so streng gesetzlichen Zeit eine so entschiedene Gesetzwidrigkeit hätte begangen,

---

1) Wir verweisen hier Hr. E. mit seiner Rechnung auf eine merkwürdige Parallele, nämlich die ebenso vortreffliche Rechnung und Ausmahlung des Wolfenbüttler Fragmentisten, hinsichtlich des Durchzugs der Israeliten durch das rothe Meer (Lessing, Beiträge zur Gesch. und Literatur. 4, S. 366 fg.). Fühlt sich Hr. E. nicht geschmeichelt durch eine solche Gesellschaft? — Und doch hat die Rechnung des Fragmentisten vielleicht noch mehr Werth als die seinige!

ja zu etwas Stehendem, Oeffentlichem hätte erhoben werden können? Geht doch aus Num. 9, 11. 13 unwidersprechlich hervor, dass die Feier am Abend des 14ten ein unerlässliches Erforderniss war; denn selbst die, welche als unrein das Passah nicht mitfeiern konnten, durften es erst am 14ten des folgenden Monats feiern. Es ist also jedenfalls wahrscheinlicher, dass man das Passahlamm im Hause oder dass man es zum Theile schon früher schlachtete (gegen welches letztere allerdings die Angabe bei Jos. zu sprechen scheint), als dass man das Passah auf 2 Tage verlegt hätte. Die ganze Annahme wird aber noch viel chimärischer, wenn man bedenkt, dass doch nothwendig irgendwo eine Nachricht über diese Art das Passah zu feiern sich erhalten haben müsste, denn die »freilich nur dunklen Spuren«, welche Hr. E. beibringt, beweisen rein nichts. Eine solche »Spur« erblickt Hr. E. darin, dass Matth. 26, 17. Mark. 14, 12. der Tag, wo das Passah geschlachtet wurde, ἡ πρωτη τ. ἀζυμων genannt wird. Hieraus soll »mit Sicherheit folgen, dass man damals den Genuss der ungesäuerten Brode nicht erst am 15ten begann«! In dieser Beweisführung des Hrn. E. ist es schlechthin unmöglich, auch mit dem besten Willen einen Sinn zu entdecken. Da nämlich nach seiner Ansicht Jesus sowohl der synoptischen als der johanneischen Darstellung zufolge schon am Abend des 13ten Nisan (nach unserer Zeitrechnung, am Anfang des 14ten nach jüdischer Zeitrechnung) das Passah gegessen haben soll, so würde mit derselben Nothwendigkeit folgen, dass der Genuss des gesäuerten Brodes auch nicht erst am 14ten begonnen habe; d. h. H. E. zieht in wahrhaft unbegreiflicher Verblendung die aus jener Benennung sich ergebende Consequenz nur so weit, als sie mit seiner eigenen Annahme zusammenstimmt, während er die eben so nothwendige Folge, nach welcher auch seine eigene Ansicht wiederum sich aufhebt, sich selbst verbirgt (diess wird durch Anm. 9) S. 634 nur bestätigt). Als die einzig richtige Erklärung jener Benennung ergiebt sich vielmehr die von jeher angenommene, dass schon der 14te Nisan selbst (nicht erst der Abend, mit welchem der 15te begann) nach der gewöhnlichen Rechnung ebenfalls unter die Tage der ἀζυμα gerechnet wurde, dess-

wegen, weil er mit dem Anfang des 15ten eng zusammenhieng, und schon vorher das Gesäuerte weggeschafft wurde. Noch mehr muss man aber den kühnen Kombinationsgeist des Hrn. E. bewundern, wenn man sieht, wie eben aus jener Benennung bei Matth. und Mark. auch die Stelle bei Jos. (antiq. 2, 15, 1), wo von 8 Tagen der ungesäuerten Brode die Rede ist, von selbst sich erklärt; denn, wenn nach der gewöhnlichen (nicht genau mosaischen Rechnung) schon der 14te selbst zu den Tagen der ἄζυμα gerechnet wurde, so ergeben sich für dieselben 8 Tage. — Wir sehen, wie das ganze Gebäude, das Hr. E. aufgeführt hat, in ein leeres Nichts zerfliesst; die Sache wird aber immer noch schlimmer, denn nicht nur befinden wir uns auch so noch keineswegs mit der Erzählung des vierten Evangeliums in Uebereinstimmung, sondern auch mit dem Passahstreite im zweiten Jahrhundert und mit einer ganz unwiderlegbaren Tradition über den Apostel Johannes lässt sie sich durchaus nicht vereinigen. Hr. E. meint zwar S. 629: »ebensowenig könne man aus den Worten προ δε τ. ἑορτης Joh. 13, 1 folgern«, dass das letzte Mahl Jesu kein Passahmahl gewesen sei, »da ja Joh. sich mit den Worten ἀγαπησας unterbreche, und wir schlechterdings nicht wissen können, was er zu sagen im Sinne gehabt habe«. Man kann aber auch in der That nicht wissen, was Hr. E. hiemit zu sagen im Sinne hat. Dass jene Bestimmung zur ganzen folgenden Erzählung gehört, folgt nicht nur aus der engen Verbindung von v. 1 u. 2, so wie daraus, dass v. 1, weil er einen ganz allgemeinen Inhalt hat, erst durch das Folgende näher erklärt werden muss, sondern auch noch bestimmter aus der Coordinirung des εἰδως und des ἀγαπησας, zufolge deren es völlig unnatürlich ist, das ἀγαπησας etwa als ein zeitlich zwischen der Anfangsbestimmung und v. 2 Liegendes zu fassen; und nicht blos unnatürlich ist diess, sondern es liesse sich auch dabei gar nichts denken; das ἀγαπησας kann sich nur auf das ganze bisherige Verhältniss Jesu zu seinen Jüngern beziehen. Ebenso wenig aber ist nun jene Zeitbestimmung selbst mit dem Gedanken eines Passahmahles vereinbar, da sich Joh. doch gewiss seltsam ausgedrückt haben müsste, wenn er uns von einem Passahmahl erzählen wollte; und neh-

men wir nun noch hinzu, dass nirgends auch nur die leiseste Andeutung gegeben ist, dass für einen Theil des Volkes das Passah ein noch zu feierndes wäre, und dass selbst 13, 29 ausdrücklich die Meinung ausschliessen zu wollen scheint, als ob das Mahl Jesu selbst schon ein Passahmahl wäre, so erscheint die Hypothese des Hrn. E. auch in dieser Beziehung ebenso unnatürlich wie alle früheren dergleichen.

Doch Hr. E. beruft sich auf das bekannte Fragment des Apollinaris in der Paschachronik, wornach auch dieser ein Passahmahl Jesu am 13ten annehme und folglich das vierte Evangelium gekannt haben müsse. Allein sehen wir auch von der Richtigkeit dieser Behauptung zunächst ganz ab, so würde ja damit die Stellung des Apollinaris im Passahstreite eine ganz unbegreifliche; denn er stand ja auf der Seite der Occidentalen, die gar keine Feier des Passah als jüdischen Festes zuliessen; hätte er dagegen ein Passahmahl Jesu am 13ten behauptet, so würde er ja damit eben die Hauptvoraussetzung seiner Gegner (dass nämlich Jesu letztes Mahl ein Passah war) getheilt und folglich sich selbst geschlagen haben, während er doch gegen sie polemisirt! Nach Hr. E. selbst (S. 1099) handelte es sich ja nicht darum, »ob das Passah den 13ten oder 14ten Nisan gefeiert werden solle«, während doch nach seiner obigen Ansicht über die Stelle des Apollin. es sich eben nur darum gehandelt haben müsste. Die ganze Beweisführung des Hrn. E. erklärt sich offenbar nur aus einer irrthümlichen Grundvoraussetzung, als ob nämlich auch die Occidentalen die Feier des Passah als eines jüdischen Festes gehabt haben! So und nicht anders müssen wir nach dem bisherigen die Worte erklären, in welchen er (S. 1099) die richtige Ansicht von dem Passahstreite geben will, dass es sich nämlich darum gehandelt habe, ob das Passah »am jüdischen Passahfeste überhaupt oder ganz unabhängig davon (an einem von dem jüdischen Datum unabhängigen fixen Wochentage) zu feiern sei«. Schon an sich wären diese Worte unklar, wenn Hr. E. auch das Richtige darunter verstanden haben würde, dass die Occidentalen gar kein Passah mehr feierten, sondern nur den Todestag Jesu als den des wahren Passahs begiengen; jene Beweisführung des Hrn. E.

aber macht es vollends gewiss, dass in den Worten jene irrige Voraussetzung liegt. In welch' kläglichem Lichte steht nun aber die ganze Argumentation des Hrn. E. da! Denn das ist nach den neueren Untersuchungen (namentlich der von Rettberg) als bekanntes, absolut feststehendes Resultat zu betrachten, dass die Occidentalen eine Passahfeier in wörtlicherem Sinne nicht hatten, sondern nur den Todestag Jesu als Tag des wahren Passahs feierten [1]). — Die Meinung des Apollin. in jener Stelle ist also vielmehr die, dass das letzte Mahl Jesu, eben weil es schon am 13ten Statt gefunden habe, gar kein Passahmahl gewesen sei; und ebenso falsch ist auch die von Hrn. E. gegebene Erklärung des *ςασιαζειν* in jener Stelle, gegen die wir uns wieder auf das von Baur (zunächst gegen Wieseler) Gesagte [2]) berufen können. Kommt *ςασιαζειν* auch in der Bedeutung »uneinig sein« vor, so ist diess doch nicht gewöhnlich, und jedenfalls müssten wir hier noch ein *ἀλληλοις* erwarten, wogegen die Bedeutung »im Aufruhr sein« (dem Gesetze widersprechen) durch den Zusammenhang ihren vollständigen Sinn erhält. Aber dann müsste das Ganze ein »rein pleonastischer, tautologischer Zusatz« sein (S. 1101) — nichts weniger, sondern der Sinn ist einfach der, dass nicht blos die eigene *νοησις* der Gegner mit dem Gesetze im Widerspruch sei, sondern dass sie sogar der Schrift selbst einen gesetzwidrigen Inhalt zuschreiben. Warum soll nun Apollin. diess nicht noch besonders hervorheben dürfen? Das Entscheidendste für jene Erklärung des *ςασιαζειν* ist aber ausser dem Zusammenhang der Umstand, dass wir im ganzen Passahstreite nirgends eine Berufung auf das vierte Evangelium finden, dasselbe wie gar nicht vorhanden zu sein scheint. Doch auch der Widerspruch mit dem Gesetze wird von Hrn. E. falsch erklärt; nach ihm ist die Hinrichtung am Festsabbath darunter zu ver-

1) Die nähere Erörterung über das Wesen des Passahfestes s. bei Baur a. a. O. 4, S. 638—616. — Dass übrigens auch die Orientalen das Passah nicht mehr in der eigentlich jüdischen Weise feierten, sondern nur im Andenken an das letzte Mahl Jesu, darüber vgl. S. 646.

2) a. a. O. S. 654. 55. auch 640 Anm.

stehen, während der Gedanke an das Passahgesetz, wornach Jesus als das wahre Passah am Nachmittag des 14ten habe sterben müssen, »sehr ferne« liege! Jeder Vernünftige sieht aber, dass die Sache gerade umgekehrt ist; denn während auf jenen Gedanken sich nirgends eine Hinweisung zeigt, so drehte sich dagegen die ganze Beweisführung der Occidentalen eben um den Punkt, dass Jesus als das wahre Passah an die Stelle des alten getreten und desshalb am Nachmittage des 14ten Nisan gestorben sei; in der weiteren Aeusserung des Apollin. findet sich ausdrücklich diese Betrachtungsweise. Hieraus erledigt sich auch von selbst der Einwurf, wie denn Apollin. von einem letzten Mahle am 13ten Nisan wissen könne, wenn nicht aus dem vierten Evangelium? Dieser Gedanke und die (vermeintliche) Gewissheit desselben ergab sich eben aus der Betrachtung Jesu als des wahren Passahlammes, und Hr. E. zeigt mit jener Frage nur, wie wenig er die Anschauungsweise jener Zeit kennt. Ueber jene Schwierigkeit selbst aber in Betreff der Hinrichtung am Festsabbath, der Sitzung des Synedriums u. s. w. s. Wieseler, chronol. Synopse, S. 361 fg. Nimmt man mit den dort aufgeführten Gründen noch das zusammen, dass die Synoptiker selbst in ihrer Erzählung so ganz unbefangen sind, und dass ein so besonderer Fall das Synedrium nur um so mehr auffordern musste, die dargebotene Gelegenheit rasch zu benützen, so wird es vollends gewiss, dass Apollin. an jenen angeblichen Widerspruch gar nicht denkt, und dass die johanneische Erzählung auch nicht einmal die innere Wahrscheinlichkeit gegenüber von der synoptischen für sich hat [1]). — Doch nun noch die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes, nach dem Zeugnisse des Polycarp (im Streite mit Anicet) und des Polykrates von Ephesus (Euseb. V, 24)! Nach ihnen soll Joh. gleich den übrigen Aposteln den Tag der *τεσσαρεςκαιδεκατη* gefeiert haben, d. h. das letzte Mahl Jesu als

---

1) Vgl. hiezu auch Baur a. a. O. S. 634. Die Schwierigkeit, wie Apollin. und Andere sich mit der synoptischen Darstellung haben zurecht finden können, muss zwar anerkannt werden; es ist aber auch von Wieseler, wie von Baur auf das »*δοκει*« aufmerksam gemacht worden.

am 14ten Nisan geschehenes Passahmahl; denn die umgeänderte Ansicht von Neander, wornach vielmehr der Todestag darunter zu verstehen wäre (so dass die Occidentalen und Orientalen sich nur hinsichtlich des Tages unterschieden hätten, indem jene einen fixen Wochentag, diese den 14ten Nisan festgehalten hätten), ist von Baur zur Genüge widerlegt [1], und es widerspricht derselben nicht blos die Stelle des Apollin., die nun plötzlich verdächtig sein soll, sondern auch das sonst Bekannte, namentlich das Fragment des Hippolytus, das ebenfalls in dem Chron. Pasch. sich findet. Würde nun auch das vierte Evangelium wirklich ein Passahmahl am 13ten berichten, — was aber nicht der Fall ist — so wäre dennoch jene Tradition hiemit in Widerspruch, denn wie sollte der Apostel Johannes, obgleich das letzte Mahl am 13ten Statt gefunden hätte, es doch erst am 14ten gefeiert haben? Das wäre nur eine Akkommodation an das jüdische Gesetz gewesen, durch welche die rein christliche Bedeutung der Feier nothwendig hätte getrübt werden müssen [2], abgesehen davon, dass, zumal nach der Ebrard'schen Voraussetzung (als ob der synoptische und johanneische Bericht identisch seien), sich nicht begreifen liesse, wie ungeachtet der apostolischen Auktorität sich unter den ersten Christen hätte die Sitte erhalten und ausbreiten können, nach wie vor das Passah am 14ten zu feiern. Es bleibt sonach bei dem von Baur und Schwegler begründeten Resultate, dass das vierte Evangelium vielmehr ohne Zweifel polemisch gegen die orientalische Passahfeier sich verhält. Was dagegen von der Hypothese und Beweisführung des Hrn. E. zu halten sei, brauchen wir nicht erst auszusprechen; die Zeit redet auch in diesem Beispiele laut und deutlich genug zu einem Jeden, der ihre Stimme verstehen will.

Hinsichtlich des Abendmahls begnügt sich Hr. E. S. 641 einfach zu bemerken, dass »die Worte Joh. 13, 31 fg. als besonders passende Einleitung zu dem Sakramente erscheinen, wofür sie auch Lücke erkannte«. Dass aber dieser sowie alle an-

---

1) A. a. O. S. 652 fg.
2) Vgl. Schwegler, Montanismus S. 195. 96.

deren Einschiebungs-Versuche unnatürlich und unmöglich ist, hat Strauss gründlich nachgewiesen, und wenn es auch gewiss ist, dass der Ritus des Abendmahls sich nicht »mehr zufällig« gebildet haben kann (eine Ansicht, die aber mit Unrecht Strauss beigelegt wird [1]), und dass das vierte Evangelium die Erzählung von der Einsetzung des Abendmahls doch ganz wohl kennt, so bleibt es doch eben so gewiss, dass die johanneische Darstellung mit der synoptischen sich nicht verträgt, und mit welchem Rechte Strauss sagt, dass bei Joh. die Fusswaschung an die Stelle des Abendmahls getreten sei, darüber s. Baur [2]). — Wie Strauss die Reden Jesu Joh. 14—17 zu einem Widerspruche benütze, (sofern nämlich Joh. im Widerspruche mit den Synoptikern Jesus erst nach einer langen Reihe von Abschiedsreden an den Oelberg aufbrechen lasse) findet Hr. E. wieder »gar zu plump und ungeschickt«; er selbst fragt nun den Kritiker einerseits, ob denn die Reden, soweit sie bei dem Mahle gesprochen wurden, nicht mit zu demselben gehörten, andererseits ob denn die Synoptiker irgendwo berichten, Jesus sei stumm nach Gethsemane gegangen? Allein es ist damit durchaus nichts gesagt; denn die Reden von cap. 13 an gehören weder zum Mahle, — da ja Jesus schon 14 fin. gesagt hat: *ἀγωμεν ἐντευθεν* — noch sind sie auch auf dem Wege nach Gethsemane gesprochen, da es c. 18, 1 auf das bestimmteste heisst: *ταυτα εἰπων ὁ Ἰησους ἐξηλθεν κ. τ. λ.*

Schliesslich heben wir nur noch zwei Punkte in der Auferstehungsgeschichte hervor. Der erste betrifft die Anweisung Matth. 28, 7. 10., dass die Jünger nach Galiläa gehen sollen, indem dort Jesus ihnen erscheinen wolle. Hr. E. hat hier das Hauptmoment ganz hintangesetzt, dass nämlich Matth. konsequent immer nur die Anschauung zeigt, dass Jesus den Jüngern in Galiläa erscheinen sei, indem er nicht nur in c. 28 durch den Engel und Jesus selbst seine Jünger nach Galiläa weisen lässt, sondern auch schon c. 26, 32 Jesus voraussagen

---

1) s. Strauss 4te Aufl. 2, S. 426.

2) A. a. O. 3, S. 421—428. Ueber das Fehlen der Abendmahls-Einsetzung s. auch schon Schwegler S. 200 fg.

lässt, er werde in Galiläa den Jüngern erscheinen, und dagegen da, wo er den gegründetsten Anlass gehabt hätte, nämlich eben bei den beiden Ankündigungen in c. 28 durchaus nichts andeutet, als ob Jesus schon in Jerusalem den Jüngern erscheinen werde. Auch die Erklärung, welche Hr. E. von der Ankündigung in K. 28 geben will, dass Jesus in Galiläa den Glaubigen überhaupt erscheinen werde, ist keineswegs zulässig, indem dieser Gedanke, falls zugleich noch an eine Erscheinung in Jerusalem gedacht wäre, jedenfalls bestimmter ausgesprochen sein müsste; es bleibt vielmehr immer auffallend, dass nicht wenigstens zugleich auch die Erscheinung in Jerusalem angekündigt ist. Ueberdiess lässt sich bei der gewöhnlichen harmonistischen Ansicht gar kein rechter Grund denken, warum die Erscheinung nach Galiläa verlegt sein sollte, zumal da nach der Apostelgeschichte die Jünger jedenfalls doch kurz darauf wieder nach Jerusalem zurückgekehrt sein müssten. Die Meinung, dass Jesus jetzt in Jerusalem sein Reich aufrichten würde, konnte er ihnen viel gründlicher bei seiner Erscheinung in Jerusalem benehmen, und eben desshalb hätte er auch nicht nöthig gehabt, den Jüngern erst durch die Weiber die Weisung zukommen zu lassen, dass sie nach Galiläa sich begeben sollten. Es lässt sich also nach dem Allem als vollkommen feststehend betrachten, dass die Grundanschauung des Matth. nur jene obige ist, während wir bei Lukas nur noch die entgegengesetzte finden, Mark. aber die sich widersprechenden Berichte verbunden hat. Matth. weist auch hier wieder auf das ursprüngliche Sachverhältniss hin; die Jünger sind, wie es in der Natur der Sache lag, in dem Schrecken und der völligen Niedergeschlagenheit über den Tod Jesu, in den sie sich ungeachtet der Aussprüche Jesu noch in keiner Weise finden konnten, nicht in Jerusalem, nicht mitten unter den Feinden Jesu geblieben, sondern wieder nach Galiläa geflohen. Die Stelle Matth. 28, 17. aber zeigt uns in ihrer Einfachheit wieder die geschichtlichen Grundzüge jener geistigen Entwicklung, welche die Jünger zur Gewissheit der Auferstehung Jesu führte; sie ist in ihrem Ausgangspunkte eine ganz innerliche, eben darum noch mit dem Zweifel kämpfende. — Was Hr. E. S. 723 aus Anlass von Joh.

20, 4 fg. über das dort von Strauss Gesagte bemerkt, mag wer will selbst nachlesen. Wer eine Kombination, die nicht blos auf eine einzelne Stelle, sondern auf verschiedene, durch das ganze Evangelium zerstreute Züge sich gründet, eine Kombination, die auf höchst beachtenswerthe Weise mit den geschichtlichen Verhältnissen des zweiten Jahrhunderts in Verbindung gebracht und auch noch von Baur näher ausgeführt ist [1]), — mit schlechten Witzen und Insolenzen beantwortet, hat keinen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit, zumal wenn die angeführten Gegengründe so völlig leeren Inhalts sind. Denn die von Hrn. E. selbst gegebene Erklärung des ἐπίστευσεν in v. 8. ist geradezu lächerlich, da ein solches πιστεύειν sich nach dem εἶδε schlechthin von selbst versteht. Wenn dagegen Hr. E. das ἐπίστευσεν bei der andern Erklärung »kalt und trocken« findet, so ist dagegen zu antworten, dass es eben in dieser Einfachheit ungleich mehr Gewicht hat, als wenn es von einem Zusatze begleitet wäre; denn so weist es auf den Glauben im Ganzen, auf das glaubige Gemüth des Jüngers überhaupt hin, und wenn Magdalena unmittelbar darauf noch ganz als in Schmerz befangen erscheint, so tritt eben bei dieser Niedergeschlagenheit der übrigen Umgebung der Glaube des Lieblingsjüngers wieder nur um so bedeutungsvoller hervor. Was aber wahrscheinlicher sei, dass der Apostel seinen Glauben augenblicklich mitgetheilt haben werde, oder dass er in diesen ersten Augenblicken zu sehr mit seinem eigenen Innern beschäftigt war, darauf hat der Evangelist nicht reflektirt; denn die Reflexion auf die Wahrscheinlichkeit ist, wie das ganze Evangelium zeigt, das, woran er am wenigsten denkt.

Wir glauben Hrn. E. Proben genug gegeben zu haben, wie es sich mit seinem so zuversichtlich ausgesprochenen Schlussresultate verhält; die Kritik hat allerdings sich nicht auf den dogmatischen Zweifel zu stützen, aber die evangelische Geschichte bietet auch entscheidende Data genug dar, um aus denselben ein wahrhaft historisches Bild zu gewinnen. Ueber den zweiten Theil der Ebrard'schen Schrift, der es mit den

1) A. a. O. 4, S. 626 — 630. Schwegler S. 208 fg. 283 fg.

Gesammtansichten von der evangelischen Geschichte und den ausserhalb der Evangelien liegenden Daten zu thun hat, können wir uns ungleich kürzer fassen. Gegen B. Bauer, Weisse, Gfrörer hat Hr. E. vieles Richtige vorgebracht, obwohl es im Einzelnen nicht an Verzerrungen fehlt. Indessen ist Vieles von Anderen in schlagenderer und vollständigerer Weise gesagt worden, wie namentlich die Grundlagen der B. Bauer'schen Kritik und die Frage über die Messiashoffnungen der Juden vor Jesus auch in diesen Jahrbb. umfassend beleuchtet worden sind. An der Schrift von Weisse ist namentlich der Abschnitt über die Auferstehung gänzlich ungenügend beurtheilt. Wir haben nur das gegen Strauss Gesagte etwas näher zu betrachten. Das Richtige aber keinesfalls Neue, was hier vorgebracht wird, betrifft hauptsächlich die konsequent durchgeführte, d. h. gleichmässig angewendete mythische Ansicht, also das specifisch Strauss'sche Princip; dagegen ist mit dem Meisten überhaupt jede historische Ansicht der evangelischen Geschichte angegriffen. Schon die Strauss'sche Ansicht selbst ist, obwohl Hr. E. S. 771 uns versichert, den »so reichlich gebotenen Anlass zur Verzerrung und Karrikirung »unbenützt gelassen zu haben, dennoch zum Theil gehörig verzerrt und karrikirt; einzelne Beweise hievon im Folgenden.

»Zwei riesengrosse Schwierigkeiten« findet Hr. E. in dem von Strauss gelassenen Reste des Lebens Jesu. Die erste ist die, dass ungeachtet der allgemeinen Erwartung eines wunderthätigen Messias (in Folge welcher die Jünger Jesu nachher veranlasst worden seien, ihm auch wirklich Wunder zuzuschreiben) er selbst dennoch in Wahrheit kein Wunder gethan haben soll. »Konnte die blosse Sittenpredigt auf ein Volk, das hiedurch gestraft wurde, solch einen Zauber üben«? Nach Hr. E. übte wohl Jesus nicht durch seine Person und Lehre, sondern durch seine Wunder den grössten »Zauber«? Gewiss die eines wahren Christen, wie Hr. E. ist, würdigste Ansicht! Muss er aber vielmehr selbst zugestehen, dass die Person und Lehre Jesu den grössten Einfluss übten, und dass die Wunder nur äusserlich zum Glauben anregen konnten, warum sucht er dann diess Hauptmoment, da, wo es Strauss für sich in An-

spruch nimmt, abzuschwächen? Warum spricht er von einer »blossen Sittenpredigt«? warum fasst er auch die Idee der »an sich seienden Einheit von Gott und Mensch«, die Strauss als den Kern der »Wirksamkeit des Judenrabbiners« bezeichnet (um mit Hrn. E. zu reden) ganz abstrakt als einzelne Vorstellung, die er dann mit heidnischen parallelisirt, während doch nach dem wahren Sinne von Strauss vielmehr schon in der »Sittenpredigt«, in ihrem rein menschlichen, über die beschränkte Nationalität erhabenen Wesen die Unendlichkeit des Geistes und ebendamit jene Einheit mit Gott ausgesprochen sein, und zwar hier erst in wirklich entwickelter Weise ausgesprochen sein soll? — womit wir natürlich die spekulative Fassung dieser Idee bei Strauss noch keineswegs adoptirt haben wollen. Nach Hr. E. hätte freilich »schon Ullmann treffend nachgewiesen, dass gerade bei dem Widerstrebenden, was ein gekreuzigter Messias damals haben musste«, das Faktum der christlichen Gemeinde »nur aus der Gottheit Christi und der Geschichtlichkeit seiner Auferstehung sich erklären lasse«; und die Strauss'sche Ansicht überhaupt geht nach Hrn. E. »über alle erdenkliche Schwindelei so himmelhoch hinaus, dass schwer begreiflich wird, wie sie anderswo als in Bedlam habe entstehen können«! Auf diese Weise wären wir nun allerdings bald fertig, und wir wollen darum auch Hrn. E. den Hochgenuss dieser gründlichen Widerlegung lassen und lieber auch ferner uns an seine einzelnen Gründe halten. »Wie ist es nämlich erklär»lich, dass die Jünger Jesu nach seinem Tode plötzlich wieder »auf jene Meinung (als ob Wunder zum Begriffe des Messias »gehören) zurückfielen, und zwar mit solcher Vehemenz, dass »diese Meinung ihnen lieber wurde als alle Erfahrung«? Hiegegen erhebt sich nun freilich der unbedeutende Einwurf, dass nach Strauss gar nicht in dem unmittelbaren Jüngerkreise Jesu, sondern erst in der zeitlichen und räumlichen Entfernung von demselben die Wundererzählungen entstanden; diess hindert jedoch Hrn. E. nicht, die Strauss'sche Ansicht S. 767 so darzustellen: »eigentlich hätten nun freilich seine Jünger, die ja »selbst ursprünglich die Messiasidee der übrigen Juden getheilt »hatten, diesen Einwurf (dass Jesus keine Wunder gethan habe)

»anerkennen sollen; aber sie mochten nun einmal von ihrem »Messias nicht gerne lassen, und je mehr sie von der Nothwen- »digkeit jenes Erfordernisses überzeugt waren, um so mehr »machten sie sich selbst glauben, Jesus habe Wunder gethan, »und sie haben sie nur nicht gesehen«! — Doch Hr. E. sucht auch nachzuweisen, dass in der apostolischen Zeit, bei dem engen Verbande der noch kleinen Gemeinde, in jener Zeit, wo Alles noch auf die apostolische Thätigkeit sich gegründet habe, keine Mythen haben entstehen können, und dass dann ebenso wenig nachher ein solcher Mythenkreis in der Gemeinde plötzlich hätte Eingang finden können. Hier ist nun das vollkommen anzuerkennen, dass, wenn nicht in der Verkündigung der Jünger Jesu selbst Anknüpfungspunkte für die Wundererzählungen, wie sie uns vorliegen, enthalten waren (was übrigens selbst durch die Strauss'sche Ansicht nicht unbedingt ausgeschlossen ist) die Entstehung aller dieser einzelnen Erzählungen sich nicht begreifen lässt. Allein wäre schon die Voraussetzung lächerlich, als ob Jesus selbst verkündigt haben müsste, zum Begriffe des Messias gehören keine Wunder, und dass ebenso die Jünger gepredigt haben müssten, Jesus habe keine Wunder gethan, so hebt sich überdiess die Schwierigkeit noch weit mehr bei näherer Erwägung der wirklichen Umstände. Schon den Jüngern selbst, ihnen, die ganz von dem Eindrucke der Person Jesu erfüllt fortwährend in eine höhere, religiöse Welt hineingestellt waren, konnten wohl manche Handlungen Jesu in einem höheren, wunderbaren Lichte erscheinen, zumal später, wenn, wie immer und überall geschieht, die Erinnerung sie mit einem noch helleren Schimmer umgab. Es würde, was z. B. die Krankenheilungen betrifft, immer ein vergebliches Bemühen bleiben, sie auch nur dem grösseren Theile nach in Mythen aufzulösen. Noch gewisser aber ist, dass von Anfang an bei solchen Handlungen die erklärenden Mittelglieder u. s. w. ausfallen mussten, desswegen, weil es sich nur um das Faktum nach seiner religiösen, sittlichen Bedeutung handelte; und wie ganz nothwendig war es nun, dass in einer solchen Zeit der tiefsten religiösen Erregung, hier, wo wir uns noch überdiess im Oriente befinden, solche Erzählungen zu Wundern wurden,

dass ursprüngliche Züge sich noch mehr verwischten und andere aus der Anschauung der Gemeinde hinzukamen! Oder warum sollten solche Erzählungen, auch wenn sie ursprünglich sich nicht auf Wunder bezogen, nicht auch in die evangelische Verkündigung gekommen sein [1])? Hatten doch auch sie sittliche und religiöse Bedeutung, so gut wie alles Uebrige. So mögen auch andere Vorfälle, die ursprünglich nur eine rein praktische Bedeutung hatten (wie z. B. wohl das Speisungswunder) eine andere erhalten haben. Derselbe religiöse Geist, der sie von Anfang an durchdrang, hat sich in ihnen damit nur in einer anderen Form ausgeprägt. Das aber ist überall festzuhalten, dass sich in Bezug auf die evangelische Geschichte nicht eine Wundertheorie aufstellen lässt, dass sie überall im Einzelnen betrachtet sein will, obwohl es absurd wäre, desshalb von der Kritik zu verlangen, dass sie überall das genaue Sachverhältniss angeben solle; denn in den wenigsten Fällen ist diess auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit möglich. Eine Wundertheorie aber ist immer dogmatisch, statt uns eine geschichtliche Ansicht zu geben, und so ist es denn allerdings zum Theil auch die Strauss'sche. — Zur Lösung der Schwierigkeit aber, wie Jesus unter den obigen Voraussetzungen in seiner Zeit den Glauben an seine Messianität habe hervorrufen können, weist uns die evangelische Geschichte noch deutlich genug auf eine Thatsache hin, die zwar Hr. E. in konsequenter Weise weit wegwirft, ohne die aber eine geschichtliche Ansicht von dem Auftreten Jesu unmöglich ist; es ist die bei Matth. namentlich noch sehr deutlich erkennbare, dass Jesus nicht von Anfang an mit der Offenbarung seiner Messianität hervorgetreten ist, dass er vielmehr diese Idee selbst erst bei seinen Jüngern sich entwickeln liess, dass er sie geistig darauf vorbereitete, während er dagegen durch ein unmittelbar messianisches Auftreten nur seiner eigenen Wirksamkeit die grössten Schwierigkeiten in den Weg gelegt haben würde, statt

---

1) Wir beschränken uns hier auf diese; es ist aber kein Grund vorhanden, wesshalb die Lokalsage schlechthin auszuschliessen wäre.

selbst erst den für die Offenbarung seiner Messianität empfänglichen Boden zu schaffen. Fassen wir diess Alles zusammen, dann werden wir wahrlich der ganzen Persönlichkeit und Lehre Jesu so viel zuschreiben dürfen, dass er in einer Zeit, die zwar im Ganzen nur feindselig gegen ihn sich verhalten konnte, die aber auch in anderer Beziehung zur Erscheinung des Heiles vorbereitet war, einen Kreis glaubiger Jünger sich sammeln konnte. Findet aber Hr. E. diess nicht genügend, so wird wohl die Kritik es noch unbegreiflicher finden dürfen, wie eine Wunderthätigkeit, die alle menschlichen Schranken so absolut überstiegen hätte, dennoch keinen grössern Erfolg gehabt hätte, als den, eine kleine Schaar von Jüngern zu sammeln. Gegenüber von einem Wunder, wie z. B. die Auferweckung des Lazarus, das vor einer solchen Menge von Zeugen, in der Nähe Jerusalems und kurz vor dem Passahfeste geschieht, hört der geschichtlich so begreifliche Unglaube der Juden auf begreiflich zu sein (zumal da sie selbst gar nicht einmal an dem Wunder zweifeln, Joh. 11, 47.); der idealen Persönlichkeit tritt eine ideale, d. h. absolute Bosheit gegenüber, wie sie freilich von Hrn. E. S. 614 (wo er von dem Verräther spricht) so ziemlich mit dürren Worten als das wahre Sachverhältniss bezeichnet wird, die aber eben in ihrer Absolutheit aufhört, menschlich und geschichtlich zu sein.

Mit dem Bisherigen fällt auch die zweite »riesengrosse Schwierigkeit«, die nach Hrn. E. in der Person Jesu selbst liegen soll. Die Strauss'sche Ansicht (welche Hr. E. übrigens wiederum in verzerrter, aus dem Zusammenhange herausgerissener Weise dargestellt hat, s. S. 766. 73. 74) ist zwar gewiss insofern nicht zu billigen, als sie eine Entwicklung des messianischen Bewusstseins Jesu selbst annimmt; wir finden es aber dem vollen Bilde dessen, der überhaupt nur ein Reich des Geistes gründen wollte, ganz entsprechend, wenn er diess Reich auch allein durch die wahren, geistigen Wunder gegründet hat. — Hier nur noch die schlagende Anmerkung, welche Hr. E. S. 767 zu einer einzelnen Aeusserung von Strauss in Betreff der Auferstehungsgeschichte macht: »es ist doch ein rechtes Glück, dass so eine unbekannte Person, Hans oder Kunz, sich

damals gerade zu rechter Zeit einer solchen Versammlung gezeigt hat! Sonst wäre fataler Weise die Weltgeschichte eine ganz andere geworden«. Diess gegen eine Ansicht, welche wie keine andere in der innern Entwicklung der christlichen Idee, in der innern geistigen Gewissheit den Ursprung des Glaubens an der Auferstehung sucht! Wenn das Richtige, das aus dem Streite entgegengesetzter Ansichten gewonnen wird, überall unter einem solchen Schwalle leeren Geredes zu Tage käme, wie stände es dann um die heutige Wissenschaft! — Nach dem Allem lassen wir Hrn. E. die Freude, uns ein »Recept zu einem Leben Jesu von Dr. D. Fr. Strauss« zu schreiben; er hat es dabei glücklich bis zu der Höhe des Standpunktes gebracht, wo man sich nur noch fragt: »wie konnte ein solches Machwerk voll Sophistereien und groben Ignoranzen ein solches Aufsehen machen«? Hrn. E. können wir allerdings versichern, dass das seinige kein solches gemacht hat. — Das Recept selbst übrigens ist für Jedermann unentgeldlich zu haben: S. 754 — 764.

Auch in der Christologie der neutestamentlichen Briefe findet Hr. E. Schwierigkeiten. Wie sollte Paulus gegenüber von den übrigen Aposteln zu seiner höheren christologischen Ansicht kommen? Nun ist zwar schon gründlich und erschöpfend genug nachgewiesen worden, welches das Verhältniss des Paulus zu den übrigen Aposteln war, nämlich ein sehr selbstständiges, keineswegs das einer unbefangenen Uebereinstimmung; auch ist nicht einzusehen, warum, wenn Jesus selbst seine Messianität ausgesprochen hatte, sich nicht hiemit die Idee seiner Präexistenz verbinden konnte, falls mit jener auch diese gegeben schien, und ebenso wenig stehen wir mit dem apostolischen Zeitalter in der Zeit, wo das Dogma ein schon fertiges war, wir stehen vielmehr erst am Anfange der ganzen Entwicklung; — indessen für Hrn. E. existirt natürlich überhaupt keine solche, er kennt keine Entwicklung, d. h. Umänderung und Fortbildung der Trinitätslehre und Christologie in den drei ersten Jahrhunderten. Was die Berufung auf 1 Petr. 1, 11. betrifft, so lässt diese Stelle theils an sich selbst noch eine andere Erklärung zu; theils käme hier die kritische Frage

hinsichtlich des Briefes in Betracht. Wir verweisen nur noch hinsichtlich der zum Theil ganz kritiklosen Berufung auf paulinische Stellen an die gründlichen, in diesen Jahrbb. schon gegebenen Erörterungen [1]; so leichthin, wie Hr. E. glaubt, lässt sich die Frage über die Christologie der 4 ersten paulinischen Briefe (wie man auch darüber denken möge) nicht entscheiden; auf das von Baur Gesagte hat sich Hr. E. gar nicht näher eingelassen. Auf die kritische Frage hinsichtlich der übrigen paulinischen Briefe ist natürlich hier nicht einzugehn, auch darauf nicht, dass nach den neueren Untersuchungen zugleich mit dem Judenchristenthume auch die judenchristliche Ansicht der Person Christi einige Zeitlang die herrschende geblieben ist. Indessen können wir nicht unterlassen, folgende zwei Aussprüche des Hrn. E. der gerechten Anerkennung der Mitwelt zu übergeben: S. 877 »wenn Paulus die Präexistenz Christi als voll»kommenste Gewissheit verkündigt hat, so war er entweder ein »Betrüger — oder er fand wirklich die Lehre als unbezweifel»ten Glauben aller Christen vor«; und S. 878: »namentlich wird die Geburt aus der Jungfrau sich als innerlich konvenient einem Jeden erweisen, der nicht für alle naturphilosophische Ansicht völlig verschlossen ist«. *Sapienti sat!*

Was Hr. E. über die Apostelgeschichte bemerkt, ist nur kurz zu berühren; auf 30 Seiten, zumal wenn sie sich blos mit der Erörterung von apologetischen Möglichkeiten beschäftigen, wie S. 894—98, lässt sich gegenwärtig die Frage über eine Schrift wie die Apostelgeschichte nicht mehr abmachen. Hr. E. hat die neueren Hinweisungen auf die allgemeine Tendenz der Apostelgeschichte, ihre durchgreifende Parallele zwischen Petrus und Paulus und Alles, was mit dem Streben zusammenhängt, den Petrinismus mit dem Paulinismus zu vermitteln, — Hinweisungen, die durch die Schrift von Schneckenburger (obwohl sie die alten Voraussetzungen dabei noch festzuhalten sucht) nur noch klarer und vollständiger bestätigt worden sind [2], und die mit der Anschauung von dem geisti-

---

1) I, 1, S. 50 fg. 3, 486 fg.

2) Vgl. auch eine kurze Zusammenstellung der hauptsächlichsten

gen Entwicklungsgange des zweiten Jahrhunderts auf das engste zusammenhängen, im Grunde völlig ignorirt; denn was gegen Baur gesagt ist, bezieht sich nur auf ein paar einzelne, nicht im Zusammenhang mit der Totalanschauung aufgefasste Punkte. Hinsichtlich der paulinischen und petrinischen Reden ist die Hauptsache, nämlich die geistige Aehnlichkeit beider, das Verwischtsein der sonst so scharf und energisch hervortretenden antinomistischen Seite des paulinischen Standpunktes und das Streben nach möglichster Annäherung desselben an die judenchristliche empirisch-traditionelle Form gar nicht in das Auge gefasst, während dagegen die Bedeutungslosigkeit des von Hrn. E. Hervorgehobenen bei wirklichem Eingehen auf den ersten Blick sich zeigt. Die Frage, wie das über den Standpunkt des Petrus und das Apostelconcil Berichtete sich mit den in den 4 ersten paulinischen Briefen enthaltenen Daten vereinigen lasse, ist ebenfalls übergangen, und solche Fragen, wie die über das γλώσσαις λαλεῖν (obwohl dieselbe keineswegs blos dogmatisch, sondern auch historisch ist) haben auf dem dogmatischen Standpunkte des Hrn. E. gar keine Bedeutung. — S. 885. 923 giebt Hr. E. in behaglicher Breite die alte, von Baur (»über den Ursprung des Episcopats«) längst und gründlich widerlegte Ansicht zum Besten, wornach die Zerstörung Jerusalems unter den Judenchristen eine völlige Umwälzung hervorgebracht hätte; da er jedoch so gut als nichts thut, um die »romantischen Seelen« zu bekehren, welche »Judenchristen und Ebioniten für einerlei halten«, und da inzwischen über diese Bezeichnung schon wiederholt und gründlich genug gesprochen worden ist [1]), so muss es uns erlaubt sein, seine Behauptungen »über die Urgeschichte der christlichen Kirche« vorerst zu ignoriren.

In vollstem Maasse zeigt nun aber Hr. E. in seinem letzten Abschnitte, der Kritik der Evangelienschriften, dass er durch die neueren Verhandlungen nichts gelernt und nichts verlernt hat. Nachdem über die Zeugnisse des Papias und die übrigen

---

Data Theol. Jahrb. II, 1, bei Zeller »über den dogmat. Charakter des Lukas«.

1) Vgl. namentlich auch Theol. Jahrb III, 1, 177 fg. »über den Charakter des nachapostolischen Zeitalters«.

auf unsere beiden ersten Evangelien bezüglichen Daten so unendlich Vieles hin und hergesprochen worden ist, sollte man glauben, man werde endlich einmal aufgehört haben, aus denselben die Authentie unseres Matth.- und Markus-Evangeliums herausklauben zu wollen. Hr. E. jedoch wird nicht müde, uns zu diesem Zwecke Altes, längst Bekanntes im Vereine mit neu hinzugekommenen kritiklosen Schlüssen und Annahmen nochmals aufzutischen. Hiebei müssen ihm hinsichtlich des Matth. die Angaben über das Hebräerevangelium zu Hülfe kommen, das er (nach seiner sein sollenden ursprünglichen Gestalt) in den übereiltesten Schlüssen einerseits mit der aramäischen Urschrift des Matth. (von der bei Papias die Rede ist), andererseits mit unserem griechischen Matth. identificirt. Völlig unkritisch ist hier 1) das, dass ungeachtet der höchst verschieden lautenden Angaben über das Hebräerevangelium dennoch der Gedanke, dass es schon frühe verschiedene Recensionen desselben gegeben haben könne, gar nicht in Betracht gezogen, sondern einfach die Identität und nur eine immer stärkere Depravation desselben angenommen wird. Völlig unkritisch ist 2) dass das Hebräerevangelium in seiner angeblichen ursprünglichen Gestalt ohne alle Berechtigung als mit der aramäischen Urschrift des Matth. identisch gesetzt wird. Denn wenn das Hebräerevangelium des Hieronymus unserem Matth. ähnlich war, was folgt denn daraus hinsichtlich jener aramäischen Urschrift? Jene Identificirung wird endlich insofern noch viel kritikloser und unüberlegter, als 3) vielmehr entschiedene Data darauf hinweisen, dass unter dem Hebräerevangelium schon in der ältesten Zeit, da, wo wir es benützt finden, ein anderes zu verstehen ist, als unser Matth. Schon bei Pap. soll sich nach Euseb. eine Erzählung finden, die aus dem Hebräerevangelium genommen wäre, und die nicht in unserem Matth. sich findet, sondern eher auf Joh. 8, 1—12. hinweist. Ebenso citiren die Clementinen und Justin der Märtyrer ohne allen Zweifel aus dem Hebräerevangelium, wobei wir aber wiederum Solches treffen, was in unserem Matth. nicht zu finden ist [1]); nach an-

1) Vgl. zu dem Allem die nähere Ausführung bei Schwegler, Recens. von de Wette's Einl. 4te Aufl. Th. Jahrb. II, 3, 550—574.

dern Anzeichen erscheint es wieder mit dem Evangelium identisch u. s. w., so dass Allem nach schon in der frühesten Zeit verschiedene Recensionen desselben in Umlauf kamen, von welchen auch unser Matth. eine sein mag, aber ohne dass wir wüssten, wann gerade dieser Matth. vorhanden und gebraucht gewesen sei, wie er entstanden sei u. s. w. Noch viel übereilter ist aber, was nun von Hrn. E. noch aus der Stelle des Papias selbst geschlossen wird: weil es nämlich in der Stelle heisst *ἡρμηνευσε δ' αὐτα ὡς ἠν δυνατος ἑκαςος*, so soll hier der Presbyter Johannes hievon als von einer vergangenen Zeit sprechen, und die Uebersetzung des aramäischen Matth. soll ohne Zweifel unter den Augen der Apostel schon abgefasst worden sein! Es ist aber schon das ganz zweifelhaft, ob wir hier ein Zeugniss jenes Presbyters haben, denn was man dafür angeführt hat, ist durchaus ohne Beweiskraft (da ja z. B. der Ausdruck *λογια* auch in der Ueberschrift der eigenen Evangelienschrift des Papias vorkommt, der Gegensatz des einfachen *εἰρηται* aber zu dem vorhergegangenen *ταυτα μεν ἱςορηται τῳ Παπιᾳ* eher für das Gegentheil spricht); und selbst wenn man an eine Ueberlieferung jenes Presbyters denkt, kann doch das Ganze vom Standpunkt des Pap. aus gesprochen sein. Wahrhaft lächerlich aber ist es vollends, nun schliessen zu wollen, unser Matth. sei eine solche Uebersetzung, während doch nicht einmal das aus der Stelle folgt, dass eine Uebersetzung jener aramäischen Schrift in Umlauf gekommen sei, sondern nur etwa das ganz Allgemeine, dass später allgemeiner verbreitete, auch griechisch geschriebene Evangelienschriften in Umlauf kamen. Wann wird man aber überhaupt aufhören, diese Zeugnisse des Papias, in welchen selbst hinsichtlich des Mark. nur von einer *παραδοσις* des Presbyters Johannes die Rede ist, als eine absolute Autorität zu betrachten, während er doch, obwohl nach Irenäus ein Schüler des Apostels Johannes, nach dem Zeugnisse desselben Kirchenvaters (c. haer. V, 33, 3 fg.) eben in Beziehung auf jenen Apostel einer so ganz offenbaren Kritiklosigkeit sich schuldig macht; und wann wird jene widerliche Halbheit protestantischer Theologen ein Ende nehmen, die, das Princip der Tradition verwerfend, dennoch da, wo es

sich um ihre Voraussetzungen handelt, es mit wahrhaft katholischer Zähigkeit festhalten! — Völlig nichtssagend ist auch, was Hr. E. über Markus vorbringt, indem nur auf den Grund alter und längst besprochener traditioneller Angaben hin die gewöhnliche Ansicht weiter ausgesponnen wird. Dass aber namentlich die Angabe des Irenäus, die ohnediess mit der Sage über den Aufenthalt des Petrus in Rom steht und fällt, auch bei einer ganz andern Ansicht über das Markus-Evangelium sich vollkommen, und noch besser, erklären lasse, ist längst bemerkt worden. Lukas soll nach Hr. E. in seinem Proömium von schriftlichen Aufzeichnungen in »seinem Kreise« reden, welche aus dem einfachen Bedürfnisse hervorgegangen sein sollen, nach der Anwesenheit eines Apostels oder sonstigen ὑπηρετης des Evangeliums dessen Erzählungen von Jesus zu fixiren; aber schon das Proömium selbst spricht gegen diese Annahme, indem von einem Gegensatze, in welchen nach Hr. E. sein Evangelium zu den Aufzeichnungen der πολλοι sich setzen soll, nichts angedeutet ist, was doch nothwendig der Fall sein müsste, und Lukas vielmehr durch das κἀμοι sich deutlich in eine Reihe mit den πολλοι stellt, und also die Aufzeichnungen derselben als Evangelienschriften bezeichnet, wie denn auch dafür gar keine Andeutung vorhanden ist, dass Lukas von »seinem Kreise« spreche, sondern in ganz allgemeiner Weise von πολλοι die Rede ist. Wie sehr nun aber auch der innere Charakter des Lukas, der uns sehr heterogene, ganz entgegengesetzten Kreisen entstammende Elemente zeigt und in einzelnen Erzählungen auf einen schon ziemlich vorgerückten Bildungsprocess der Sage hinweist, mit jener allein natürlichen Erklärung des Proömiums zusammenstimmt, darüber vgl. in diesen Jahrbb. II, 1, 69 fg. I, 4, 800 fg.

Gegen die Wilke'sche Ansicht über das Verhältniss der Synoptiker zu einander erklärt sich Hr. E. mit Recht; allein Wilke hat gegenüber von der Traditionshypothese nicht blos Unrecht, sondern er hat ebensosehr auch gezeigt, dass mit der gewöhnlichen Fassung derselben nicht auszureichen ist; Hr. E. dagegen hat sich hier gar nicht näher eingelassen. Am ausführlichsten ist natürlich der Abschnitt über das vierte Evan-

gelium behandelt, und wie Hr. E. hier namentlich gegen Lützelberger verfahren sein wird, dessen Schrift ihm reichen Stoff zu maasslosen Angriffen bietet, ist von selbst zu vermuthen; allein so wenig davon die Rede sein kann, diese Schrift irgend vertheidigen zu wollen, so hat doch Lützelberger über die kirchliche Tradition und die Zeugnisse für das vierte Evangelium einzelnes Richtige gesagt, was Hr. E. nicht entkräftet hat. Gegen die kritiklosen Schlüsse des Hrn. E. in Betreff des Verhältnisses Valentin's und seiner Schule zum vierten Evangelium vgl. Baur a. a. O. 4, 679. Schwegler, Montanism. 213. Hinsichtlich Justin's des Märtyrers bestätigt sich die Ansicht immer mehr, dass er mit dem vierten Evangelium unbekannt war, obwohl Hr. E. (und auch noch de Wette) das Gegentheil behaupten; denn die Anklänge an das vierte Evangelium, die bei ihm sich finden, ohne dass sie doch mit Stellen desselben wirklich übereinstimmten, und ohne dass das vierte Evangelium irgend genannt wäre, wozu Justin auf seinem Standpunkte doch so vielen Anlass gehabt hätte, sind offenbar eben so viele Gegengründe gegen die Annahme, dass er das Evangelium gekannt habe [1]). Man kann sich nur wundern, wenn Hr. E. z. B. eine Stelle wie die S. 1018 angeführte „*καθως εἰρηκεν ἐν τ. οὐρανῳ τ. κατοικησιν ἡμων ὑπαρχειν*“ auf die ganz verschiedene Stelle Joh. 14, 2. 3. beziehen will, statt den natürlichen Schluss zu machen, dass Justin entweder an gar keinen einzelnen Ausspruch denke oder Quellen vor sich gehabt habe, welche weder mit unsern Synoptikern, noch mit Joh. identisch sind. Das Ungenügende in dem angeblichen Zeugnisse des Celsus leuchtet (abgesehen von der nicht leicht zu entscheidenden Frage über die Zeit desselben) schon aus Hrn. E.'s eigenen Worten hervor (S. 1022). Was aber solche Anklänge betrifft, die als zerstreute Zeitsentenzen sich finden, so ist schon von Anderen bemerkt worden, wie dieselben nur um so vorsichtiger gegen die Annahme machen sollten, als ob eine Bekannt-

1) Vergl. auch hiezu die oben angeführte Recens. von Schwegler, indem das dort über die Justin'schen *ἀπομνημονευματα* Gesagte auch hier seine Bedeutung hat.

schaft mit dem vierten Evangelium daraus folge [1]). Hr. E. stellt sich z. B. bei der Stelle Ignat. Philad. 7 an, als ob die darin enthaltene Ausdrucksweise schlechthin unerklärlich wäre ohne eine Bezugnahme auf Joh. 3, 8. (S. 1015); allein erklärt sich denn der Ausdruck nicht auf die allereinfachste Weise aus dem Gegensatz gegen das *πλανασθαι*? Was kann, anschaulich-bildlich gesprochen, im Gegensatze gegen den Begriff des *πλάνασθαι* als des in der Irre Gehens näher liegen als der Gedanke, dass dagegen das *πνεῦμα* wisse, woher es komme und wohin es gehe? Es ist diess ein jener ältesten christlichen Anschauung ganz von selbst sich aufdrängendes Bild, wogegen Joh. 3. der entsprechende Ausdruck in einem ganz anderen Zusammenhange steht und eine ganz andere Bedeutung hat. — Die von Lützelberger herbeigezogene, schon angeführte Stelle des Irenäus, die sowohl auf die Autorität des Iren. selbst als die des Pap. ein so übles Licht wirft, hat Hr. E. umsonst abzuschwächen gesucht; denn weder lässt sich die Sache blos auf den Pap. hinausschieben, da Iren. erst nachträglich auch von diesem spricht, vorher aber allgemeiner gesagt hat: *presbyteri meminerunt*, noch ist auch damit geholfen, dass blos die Form jenes angeblichen Ausspruches Jesu »etwas geschmacklos« gefunden wird; denn was bleibt uns von dem Ausspruche als bestimmtem, einzelnem übrig, wenn eben jene ausmahlende Form hinwegfällt? Auch dass Iren. kein Zeugniss des Polykarp über das vierte Evangelium anführt, wird immer wenigstens beachtenswerth bleiben; denn jedenfalls ist es dem Iren. doch um die Autorität des Evangeliums zu thun; ein Umstand

---

1) Vgl. übrigens über die Stelle bei Tatian Baur 4, 665, über Pap. und Just Mart. S. 666. 67 Anm. über den Brief Polycarp's und zu dem Obigen überhaupt; Schwegler Montanism. S. 157. 184. 260 fg. — Den Einwurf, dass Papias nichts von dem vierten Evangelium sagt, hat Hr. E. nicht entkräftet; denn wenn auch Papias Euseb 3, 39 sagt, er habe sich hauptsächlich an die mündliche Tradition gehalten, so hat diess doch seinen Grund nur darin, dass er diese lebendige Quelle für eine reinere, ursprünglichere hielt; wie hat aber diess einer apostolischen Schrift gegenüber Bedeutung?

von solcher Wichtigkeit aber wird von keinem Vernünftigen als »etwas sich von selbst verstehendes« vorausgesetzt (wie Hr. E. meint), wo er allen Anlass hat, sich ausdrücklich darauf zu berufen.

Hinsichtlich des Verhältnisses des vierten Evangeliums zur Apokalypse gehört Hr. E., wie von seiner (nach einer Seite hin allerdings anerkennungswerthen) Konsequenz und seinem Vertrauen auf die kirchliche Tradition sich erwarten lässt, zu denen, welche gegen den Sinn und Geist evangelischer Schriften völlig verblendet eine von der theologischen Entwicklung längst gerichtete Ansicht, nämlich die von der Identität des Verfassers beider Schriften, neuerdings in letztem verzweifeltem Versuche zu verfechten unternommen haben. Man muss das Betreffende selbst nachlesen, um einen Begriff von der Oberflächlichkeit zu erhalten, mit welcher auch hier bei dieser Frage zu Werke gegangen wird. Das ganze Unternehmen ist nichts Anderes als ein Versuch, gerade die am weitesten auseinandergehenden Schriften des N. Testaments zusammenzubringen, diejenige, die in Form und Geist am meisten von dem Judaisirenden sich befreit hat, und diejenige, die in Allem nur den verklärten Judaismus darstellt, den ganzen christlichen Inhalt noch in die jüdische Form einhüllt; diejenige, die wie keine andere den Begriff der *κρισις* geistig und innerlich gefasst hat, und die, welche ihn wie keine andere nach seiner äusserlichen Seite darstellt. Nach Hr. E. würde überdiess (ganz konsequenter Weise nach der kirchlichen Tradition) die Apokalypse als eine weitere Entwicklung des in dem Evangelium und den Briefen Gegebenen zu fassen sein; das vierte Evangelium müsste vor der Apokalypse geschrieben sein. Die ganz entschiedenen geschichtlichen Spuren, die in der Apokalypse sich finden, und die eine Abfassung zur Zeit Domitians (wie die kirchliche Tradition will) völlig unmöglich machen, werden von Hrn. E. ganz ignorirt; denn mit einem Machtspruche wie S. 1033 Anm. (»c. 17 ist von Nero gar keine Rede«; aber in c. 13?!) ist nicht das Mindeste ausgerichtet. Wir verweisen über alle diese Punkte, die kirchliche Tradition, die geschichtlichen Spuren in der Apokalypse selbst, ihren dogmatischen

Charakter, namentlich auch ihre Christologie, so wie über die allerdings unverkennbaren Anklänge an das vierte Evangelium, die aber gegen den Unterschied beider ganz verschwinden und auch bei völlig andern Voraussetzungen sich erklären, ausser dem sonst Bekannten, namentlich auch auf die Beiträge von Schnitzer und Zeller, Theol. Jahrb. I, 4.

Was Hr. E. noch über den Passahstreit bemerkt, wurde schon oben besprochen. Nachdem er, wie wir sehen, namentlich auch in dieser Frage einen so bündigen Beweis von seiner Wissenschaftlichkeit gegeben hat, ist die Polemik, die noch gegen die Schwegler'sche Schrift überhaupt gerichtet wird, und in welcher wir zum Schlusse noch eine rechte Quintessenz von Ebrard'schem Tone, von gründlich verdrehter und verzerrter Auffassung und hohlster, aberwitziger Arroganz erhalten, gewiss geeignet, den glänzendsten Eindruck zu machen. Von einer Entgegnung auf solche Angriffe kann keine Rede sein, zumal da von Hr. E. kein Schritt geschieht, den Gegner wirklich zu widerlegen. Selbst der Fehler, welcher ziemlich einstimmig an der Schwegler'schen Schrift hervorgehoben wurde, dass sie über dem Gemeinsamen des Ebionitismus und Montanismus das Unterscheidende des letzteren, das, was ihn erst zur eigenthümlichen Erscheinung des zweiten Jahrhunderts macht, und ebenso das des ersteren, das ausschliessliche Princip der Tradition, zu sehr zurücktreten lasse, — selbst dieser Fehler kann gegenüber von einem solchen Gegner gar nicht in Anschlag kommen. — Nach dem Allem hat die Schrift des Hrn. E. in positiver Beziehung für die Gesammtbetrachtung der evangelischen Geschichte nichts — gar nichts geleistet; in ihrem zweiten Theile hat sie nur den Beweis geliefert, welche völlige Selbsttäuschung über den gegenwärtigen Stand der Untersuchung es verräth, in demselben Werke zugleich auch noch die Fragen der äusseren Kritik hinsichtlich der Evangelien abmachen zu wollen. Sie hat aber noch mehr als diess gethan; sie hat durch ihren fanatischen Charakter sich solchen Produkten wie dem von ihr selbst erwähnten »Antistrauss von Kratander« und Hengstenberg'schen Artikeln ebenbürtig an die Seite gestellt, und hiedurch wie durch die ganze Art ihres To-

nes sich bestrebt, ein würdiges Gegenstück zum B. Bauer'schen Werke zu liefern. Hr. E. selbst scheint in seinem Vorworte eine sehr richtige Ahnung davon zu haben, wie es sich hiemit verhält; denn wenn er daselbst bittet, dass »die Schmach dessen, was in seiner Schrift als schwach erscheinen möchte«, nur auf ihn fallen möge, so ist diese übertriebene Demuth (da ja blosser Irrthum noch keine Schmach bringt) nur aus einem Gefühle zu erklären, dass doch gar Manches in seiner Polemik eben Sache des »Fleisches« sein möchte. Indessen haben schon die extremen Ausgeburten der neuesten Kritik gehöriges Aergerniss und Entsetzen erregt; man sollte doch hoffen dürfen, dass nun nicht auch noch von entgegengesetzter Seite her Erscheinungen auftauchen würden, die nur dazu dienen, in einer Zeit wie die jetzige an die Stelle des rein wissenschaftlichen Interesses noch mehr persönliche Gereiztheit und Erbitterung zu setzen, und die für jeden Besonnenen nur widrig und eckelhaft sind.

Dr. K. Planck.

2.

Die Kirche von Schottland. Beiträge zu deren Geschichte und Beschreibung von Dr. Karl Heinr. Sack, Kön. Consist. Rath und Prof. der Theologie zu Bonn. Erster Theil. S. X und 301. Heidelberg C. Winter 1844. Preis 2 fl.

Hatte man bisher die Kirchengeschichte Schottlands bis zur Beendigung der Revolution unter Wilhelm III. fortgeführt, wo der Presbyterianismus in der Form, die er seitdem im Wesentlichen unverändert beibehielt, als Landeskirche Schottlands vom Staate anerkannt wurde, so gab sie dem Historiker nur wenig oder gar nichts mehr zu reden. Erst als neulich daselbst eine neue Kirchengemeinschaft im grössten Maasstabe entstand, wurde die Aufmerksamkeit wieder auf dieses »Land geistiger Wunder« — so hört man es an Ort und Stelle manchmal benennen — hingelenkt. Nachdem uns Tagesblätter über den un-

mittelbaren Inhalt jener Bewegung gehörig in's Klare gesetzt haben, so begegnen wir in der obigen Schrift mit Vergnügen einem Versuch, uns in die tiefere geschichtliche Genesis eines Ereignisses blicken zu lassen, das über ein Jahrhundert sich vorbereitete und, so unerwartet es auch uns kommen mochte, im Lande selbst mehrere Jahre, ehe es eintrat, vorausgesehen und zum Theil vorausgesagt wurde. — Ausser dem historischen Interesse, das die Erforschung kirchlicher Zustände jedes Landes für uns hat, kam nun neuerdings bei Schottland auch noch ein praktisches mit in's Spiel. Wie die anglikanische Kirche durch die famose Stiftung des Bisthums in Jerusalem unserem unmittelbaren Interesse näher gerückt wurde und die lüsterne Bewunderung derselben einige Zeit zum fashionablen Ton gehörte, so schloss sich die Sympathie für die schottische Kirche an gewisse anderweitige zwar weniger hofmässige aber um so populärere Bestrebungen im deutschen Vaterlande an. Man sah: Gedanken, welche bei uns erst noch im Kindesalter stehen und sich gerade jetzt, wiewohl annoch vergeblich abmühen, eine Geschichte zu **machen**, haben dort schon eine reiche Geschichte **gehabt**. So glaubte man auf den Blättern der Geschichte und Statistik Schottlands die Zukunft deutschprotestantischer Kirchen lesen zu können. Oder vielmehr: man wollte für diese in Britannien zugleich eine Blumenlese halten, in England die Liturgie, in Schottland die Verfassung pflücken, um diese Gewächse, die Rose und die Distel zumal in den deutschen Garten zu versetzen. Beide Tendenzen, die sich, historisch betrachtet, völlig ausschliessen sollten, sind in Preussen merkwürdigerweise beinahe von derselben Partei ausgegangen.

Sehen wir jedoch von diesem praktischen Momente der Sache ab, wornach auch das obige Buch theilweise als Tendenzschrift zu beurtheilen wäre, und halten uns an das rein historische, so verdient allerdings das schottische Kirchenwesen als ein höchst merkwürdiges, in mancher Hinsicht einziges Erzeugniss des Reformationszeitalters eine grössere Beachtung als ihm bisher zu Theil wurde. Wenn die schottische Reformation die englische an Tiefe und Reinheit der religiösen Erregung übertrifft, und darin nur von der deutschen übertroffen wer-

den mag, so hat sie dagegen ohne Zweifel die Grossartigkeit des ersten Entwurfs und die organisirende Kraft des ihr zu Grunde liegenden Gedankens vor beiden voraus. In England eilte die äussere Reformation der inneren, in Deutschland die innere der äusseren voran; in Schottland waren beide mit Einem Schlage da. Im ersten Lande drängten sich äusserlich juristische Fragen zu sehr in den Vordergrund: im zweiten war die Haupt- und Grundfrage die nach der Seligkeit der einzelnen Seelen, in beiden aber wurde man sich erst allmählich darüber bewusst, wie sich hier das reformatorische Grundbewusstsein der Rechtfertigung durch den Glauben, dort die reformatorische Grundthat, die Lossagung von Rom, zu den Glaubenssätzen und der Praxis der alten Kirche im Einzelnen verhalte. Ganz anders beim schottischen Volke. Ihm wurden die Reformations-Ideen sogleich als ein compaktes System evangelischer Wahrheit gebracht; über ihm reichten sie sich die Hände und schlossen, es als Ganzes gegen das System der römischen Hierarchie als Ganzes zu vertheidigen, einen heiligen, von Zeit zu Zeit wieder erneuerten Bund (Covenant). Weder blos mit einem neuen Glauben noch mit einer äusseren Regimentsänderung trat man ursprünglich der römischen Kirche entgegen, sondern man verband sich als *army of God*, als theokratisches Gemeinwesen »unter dem alleinigen Haupte Christo« gegen das »Reich des Antichrists«. — Es gelang nach langem Kampfe dem gewaltigen Geiste Calvins, auf ähnliche Weise das Gemeingefühl einer kleinen Republik mit den religiösen Ideen der Reformation zu identificiren: in Schottland geschah diess mit dem Gemeingefühl einer ganzen Nation. Die grossartige Idee der alttestamentlichen Geschichte von einem Bunde des Volkes als Volkes mit Gott ist so zum erstenmale in der ganzen Geschichte des Christenthums praktisch wiederbelebt worden in der schottischen Reformation. Daher auch das A. T. nirgends sosehr religiöses Volksbuch ist, wie in Schottland, nirgends die Kirchensprache so alttestamentlich gefärbt wie da. Möglich wurde diese eigenthümliche Formation durch die gleichartige Bildung des Volkes, seine verhältnissmässige Abgeschlossenheit nach aussen, die Plötzlichkeit des Uebergangs

von einem bigottrömischen zum evangelischen Christenthum in derjenigen Form, in der es dem Papismus am schroffsten gegenüberstand, und endlich die alttestamentliche Grösse des Mannes, welcher der Calvin Schottlands geworden ist.

Freilich sogleich diese Grundform in der das neue Leben in Schottland auftritt, bringt es mit sich, dass die Geschichte desselben an einer gewissen Eintönigkeit leidet. Eine grosse That steht an der Spitze: alles andere ist nur identische Fortsetzung derselben oder Geschichte ihres äusseren Schicksals. Die Reformation gleicht hier nicht einem Samen, der, in die Geister geworfen, die mannigfaltigsten Früchte hervortreibt, sondern sie ist wie ein Schatz, über dessen ungeschmälerter Erhaltung, mit Hülfe der Disciplin, zu wachen ist. Hat man sich einmal in den Besitz desselben gesetzt und die Anerkennung dieses Besitzes erkämpft, so ist beinahe nur noch darüber ein Streit, durch welche Institutionen im Einzelnen jener Zweck der Erhaltung am sichersten erreicht werde. Es ist wahr: die Kirche selbst ist nicht immer treu dem ihr anvertrauten Glauben; ihr ursprügliches Bewusstsein kann sich verdunkeln; aber auf den »Abfall« folgt alsbald die Reue; es entsteht eine neue Anhänglichkeit an die alte mit dem Blut der Märtyrer besiegelte Sache — *revival of religion.* In diesen Verhältnissbestimmungen bewegt sich durchaus die schottische Kirchengeschichte. Zwar auch Schottland hat seinen Dissent; aber welch ein mächtiger Unterschied von dem englischen! Während dieser eigenthümliche Auffassungen des christlichen Princips selbst darstellt und gegenüber von der Staatskirche gewissermassen denselben Beruf erfüllt, wie in Deutschland die Philosophie, nämlich sie mit lebendigen Gedanken zu befruchten und in Athem zu erhalten: so ist der schottische immer nur die einfache Wiederbejahung des in irgend einem Punkte von der Staatskirche verletzten alten Presbyterianismus, ohne allen eigenthümlichen dogmatischen Ideengehalt. Wie die Clans der Hochlande bei übrigens ganz gleicher Bildung sich hauptsächlich nach den Namen ihrer Häupter von einander sonderten, so sind die zwei Hauptgemeinschaften der schottischen Dissenter — die merkwürdige Partei der Cameronians ist nur unbedeu-

tend — durch wenig mehr unterschieden, als dass das eine ihrer Häupter Erskine, das andere Gillespie heisst.

So einfach übrigens diese Geschichte ist, so kann man doch nicht sagen, die Aufgabe eines Historikers, der für Deutsche schreibt, sei eine leichte. In den Verfolgungen unter den Stuarts kommt es wohl vor, dass Mägde und gemeine Handarbeiter sich für eine Frage des Kirchenregiments auf den Scheiterhaufen oder das Schaffot führen lassen. Ein Patronatsgesetz unter der Königin Anna kann die Kirche in den »Zustand geistiger Verödung und des Unglaubens« stürzen; wenigstens wird heutzutage der Verfall des alten Glaubens im vorigen Jahrhundert hauptsächlich jenem Gesetze zur Last gelegt. Umgekehrt, eine Veto-Akte, welche nichts weiter bezweckt, als den Einfluss der Gemeinden auf die Wahl der Geistlichen zu erweitern und von aller Beschränkung freizumachen, verleiht in gewissen Kreisen dem religiösen Leben einen neuen Aufschwung. Das und ähnliches sind uns Deutschen höchst räthselhafte Thatsachen. Während die Schotten ihrerseits von unseren geistigen Kämpfen kaum eine Ahnung haben (wie überhaupt deutsche Philosophie meist auf dem langen Umwege über Amerika nach England kommt), so sind Fragen, die bei uns in Lehrbüchern des Kirchenrechts als Paragraphen oder Anmerkungen figuriren, dort Lebensfragen, von deren Entscheidung, je nachdem sie so oder anders ausfällt, das Heil vieler Seelen abzuhängen scheint [1]. Der Historiker hat uns aus dem Wesen des Calvinismus, dem Charakter des schottischen Volkes und seinen Schicksalen anschaulich zu machen, wie in diesem Volksgeiste die christlichen Ideen und die kirchlichen Lebensformen auf eine so merkwürdige Weise mit einander verwachsen konnten; er hat uns in eine ganz neue Welt einzuführen, zu der er uns erst den Schlüssel in die Hand geben muss.

Das fühlte auch der Verf. der obigen Schrift wohl, und ein längerer Aufenthalt im Lande, die unerlässliche Bedingung

---

1) Wer das grosse Irrenhaus bei Glasgow besucht, kann daselbst Irren sehen, welche in Folge der mit der Nonintrusionistenbewegung und der letzten Disruption verbundenen religiösen Aufregung das gesunde Bewusstsein verloren haben.

zur Lösung einer solchen Aufgabe, konnte ihn dazu befähigen. Schade nur, dass gerade der erste Abschnitt, wo er uns in »die Volksthümlichkeit der Britten in Bezug auf Religion und Kirche« einführen will, gar zu schwach ausgefallen ist. Dass er für die Auffassung des Eigenthümlichen nicht den schärfsten Sinn besitzt oder wenigstens hier keinen Gebrauch davon macht, lässt schon der Satz vermuthen, den er, so wohlfeil die Weisheit ist, die er enthält, doch mit wichtiger Miene »als Bemerkung, Gefühl oder Grundsatz«, wie man wolle, an die Spitze dieses Abschnittes stellt (S. 4. 5), den nämlich, dass die Ungleichheit der Völker äusserst gering anzuschlagen sei, im Verhältniss zu dem, worin sie sich gleich seien, dem Gesammtverderben und dem gemeinsamen Verhältniss zur erlösenden Gnade. Wird mir ein Aufschluss über die »Volksthümlichkeit der Br. in Absicht auf Religion und Kirche« in Aussicht gestellt, so ist doch die Frage, welche ich beantwortet wünschte, nicht die, wieweit sich die überall gleiche sündige Menschennatur nun gerade auf den brittischen Inseln von dem überall gleichen Christenthum habe durchdringen lassen, sondern ich möchte erfahren, wie das letztere selbst vom Schotten und Engländer eigenthümlich in Lehre aufgefasst und im Leben dargestellt werde. Weil der Hr. Verf. diese beiden wesentlich verschiedenen Fragen nicht auseinanderhält, so entbehren diese vorläufigen Bemerkungen aller leitenden Gedanken, reden planlos hin und her, über Ehe, Sonntagsfeier, Wissenschaft, Kunst, Reichthum, Adel, Armuth in England, und verlaufen sich mitunter in Expektorationen, welche wie die über die Ungenügsamkeit der englischen Kutscher S. 10 nicht entfernt zur Sache gehören. Es ist freilich schon misslich, vom brittischen Volk in dieser Beziehung als Ganzem zu reden. Denn sieht man auch von dem meist katholischen Irland ab und meint nur das protestantische Britannien: so können, nachdem man so von so polarischen Gegensätzen wie die anglikanische und die schottische Staatskirche sind — um von den Dissentern gar nicht zu reden —, abstrahirt hat, nur äusserst wenige gemeinsame Züge übrig bleiben. Freilich nicht der, dass, wie beiläufig gesagt wird (S. 11), Gesetz und Evangelium in der brittischpro-

testantischen Frömmigkeit zugleich festgehalten werden — denn was soll hiemit von dem deutschen Protestantismus Unterscheidendes gesagt sein? — aber man kann z. B. ausführen, wie ein Volk, in welchem, wie bei dem brittischen, die materiellen Interessen so durchaus vorwiegen, im Gebiet des Idealen, vornehmlich also in der Religion, durchaus supranaturalistisch gesinnt sein muss; dass die Religion hier mehr oder weniger in der Gestalt eines ganz absonderlichen Thuns auftreten und darum eine auch äusserlich auf's strengste abgesonderte Zeit ausfüllen wird, damit so der sonntägliche Supranaturalismus dem werktäglichen Naturalismus das Gleichgewicht halte, und die Harmonie des Lebens wiederhergestellt werde. Man kann ferner zeigen, wie enge durchaus in England die Religion und die Politik verwoben ist, so dass manchmal selbst die höchsten religiösen Begriffe, wie in Schottland die so viel besprochene *Headship of Christ* noch einen politischen Beigeschmack haben; man kann aufmerksam machen auf die eigenthümliche Form, in der religiöse Gedanken in Britannien wirken, indem sie nicht als ideale Mächte etwa blos Linien, »Richtungen« erzeugen (daher für Richtung in diesem Sinn die engliche Sprache nicht einmal ein Wort besitzt), sondern sogleich *bodies*, Körperschaften, welche nun durch ihre Masse zu imponiren suchen und selbst die Agitation als Mittel ihrer Ausbreitung nicht verschmähen, und was dergleichen mehr aus Vergleichung mit deutschen Zuständen sich ergiebt. Aber statt solche Betrachtungen anzustellen, sagt uns der Verf. z. B., wenn er S. 13 auf die Sonntagsfeier zu reden kommt, wir sollen uns schämen, dass wir nicht auch einen britischen Sabbath haben, wogegen er es freilich S. 254 auch den Schotten kaum verzeihen kann, dass sie nicht auch unsere hohen Feste feiern — beidemal also eine blos pathologische, keine das Individuelle begreifende Betrachtungsweise. Noch weniger ist es ihm endlich gelungen, den Gegensatz des englischen und schottischen Volkscharakters an sich und mit Beziehung auf Religion und Kirche deutlich zu zeichnen, obwohl ihm hier ein uns geläufiger Gegensatz, dessen einzelne Züge dort nur verschieden vertheilt, gefärbt und zum Theil deutlicher markirt wiederkehren, der des Süd-

und Norddeutschen einen recht brauchbaren Anhaltspunkt hätte bieten können. Es ist eine richtige Bemerkung S. 8, der Engländer sei mehr seelisch, der Schotte mehr geistig; aber sie wird im Folgenden aus ihrer Unbestimmtheit nicht hinausgeführt; unter dem wenigen Bestimmteren ist aber dann die Bemerkung S. 11, die Schotten als Nation haben nichts Mystisches, entschieden unrichtig. Erstens kann man es der englischen Nation nicht zuschreiben, da man von ihr in dieser Hinsicht überhaupt nicht als einem Ganzen sprechen kann; sodann aber hat die Volksreligion Schottlands, der Calvinismus, dessen letztes Wort ein schlechthin Unbegreifliches ist, an sich schon eine Tendenz zur Mystik; was der Verf. selbst S. 248 f. sagt, scheint mit jener Behauptung nicht übereinzustimmen, und ausserdem machen wir nur noch auf die grosse Rolle aufmerksam, welche die Apokalypse im schottischen Bewusstsein spielt, auf die im Lande so beliebte allegorische und typische Schriftauslegung, und endlich die allgemein schottische Ansicht vom Gebet, als von welchem man nicht nur Reinigung der Gedanken- und Herzensrichtung im Allgemeinen, sondern auch positiv materielle Aufschlüsse über die einzelnsten doktrinellen Fragen, über die man mit dem blossen Denken nicht in's Reine kommen kann, zu erwarten pflegt. — Die Bemerkungen dieses ersten Abschnitts versanden endlich vollkommen in einer Vergleichung Londons mit Edinburgh, welche wir etwa wohl in einer Reisebeschreibung, nicht aber hier lesen mögen, wo uns geistigere Nahrung in Aussicht gestellt war.

Von Werth ist dagegen der zweite Theil S. 25—231, welcher einen »Abriss der schottischen Kirchengeschichte vom Anfang der Reformation bis 1843« enthält. Es waren dem Verf. hiebei die einheimischen Kirchenhistoriker zur Hand. Gegen die Eintheilung des Stoffs, wie sie S. 36 angegeben wird, hat Ref. ein Bedenken. Die erste Periode schliesst Sack mit der Akte von 1592, welche eine Anerkennung des presbyterianischen Regiments von Seiten Jakobs VI. enthält. Allein diese Akte verdiente in keiner Weise eine Periode zu schliessen. Ihre Wichtigkeit erhielt sie erst dadurch, dass 1690 auf sie zurückgegangen wurde; in der Zeit ihrer Abfassung selbst

war sie von nur momentaner Bedeutung, und steht mit den beschränkteren oder volleren Anerkennungen des Presbyterianismus, wozu die Stuarts sowohl vor als nach 1592 sich herbeiliessen, um im nächsten Augenblick wieder ihre Zusagen zu brechen, ganz auf gleicher Linie. Sachgemässer ist die in Schottland nicht ungewöhnliche Gruppirung des Zeitraums vom Anfang — 1690 in die Zeit der ersten Reformation, wodurch sich das Volk vom Romanismus (*Popery*), und der zweiten, wodurch es sich vom Bischofthum (*Prelacy*) befreite. Jene schliesst sich natürlich ab mit dem Parlament von 1567, wo die Beschlüsse der General-Versammlung von 1560 bestätigt wurden, und der in's gleiche Jahr fallenden Flucht der Maria Stuart. Die ganze Reihe der Begebenheiten, welche nun mit der Minderjährigkeit Jacobs VI. beginnt, charakterisirt sich dadurch, dass die schottische Kirche nicht mehr im reinen Gegensatz dem römischen Katholicismus gegenübersteht, sondern es beginnen jetzt die Versuche der Regierung, sie zu anglisiren, den Zustand, wie er sich in England natürlich gebildet hatte, künstlich in Schottland herzustellen. Nachdem sie in diesem Bestreben, den Presbyterianismus zuerst von Schottland dann von England aus äusserlich zu verderben und innerlich zu zersetzen, alle List und Gewalt erschöpft hat, nimmt endlich jener im zweiten *Covenant* seine ganze Kraft zusammen, überschreitet im Bunde mit den antiroyalistischen Elementen im Reiche den *Tweed*, und gewinnt in England selbst die Herrschaft. Bald aber wird er hier von seinem eigenen Kinde, dem Independantismus überflügelt und befehdet. Daher zieht er sich auf sein ursprüngliches Vaterland zurück, und wird endlich nach abermaligen blutigen Kämpfen mit dem wiederhergestellten Königshause zur Landesreligion erhoben. — Sehen wir davon ab, dass der Anfangspunkt dieser grossen Ereignisse im Gegensatz gegen das erste Stadium der Reformation hätte genauer bestimmt werden sollen, so ist übrigens die Darstellung dieses Abschnittes der Geschichte von 1592 — 1690 wohl der gelungenste Theil des Buches. Besonders erhalten wir auch weitere schätzbare Beiträge zur Charakterisirung jener unsäglich heillosen alles verwirrenden stuartischen Politik, die zu-

nächst nur mit Beziehung auf die Geschichte Englands Dahlmann so meisterlich gezeichnet hat.

Weniger rühmlich können wir von der Darstellung der folgenden Periode sprechen, welche mit dem Revolutions-Settlement 1690 beginnt und bis zur Entstehung der freien Kirche herabgeht. Der Verf. bemerkt gelegentlich selbst (S. 34) »die schottische Kirchengeschichte sei in unendlich geringerem Maasse als die deutsche, Lehrentwicklung, sondern überwiegend Verfassungsgeschichte; was wir zu wenig haben, habe sie vielleicht zu viel«: desto mehr Aufmerksamkeit verdiente aber dann die Zeit, wo, wie diess besonders in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts der Fall ist, Lehrgegensätze wirklich auch eine historische Bedeutung gewinnen. Um so nothwendiger war diess, da der heutige Schotte diese Periode ebenso wenig würdigen kann, als der heutige Engländer den Deismus. Wie dieser in England selbst keinen Geschichtschreiber fand, so sucht man im heutigen Schottland wo möglich jene Periode mit dem Schleier der Vergessenheit zu bedecken, und pflegt von ihr nur so im Allgemeinen als einer finstern traurigen Zeit des Unglaubens zu reden. Wenn die moderaten Geschichtschreiber die Zeit der Covenants missverstanden, so ist umgekehrt den heutigen, besonders von *M'Crie* an, die Zeit des herrschenden Moderatismus unverständlich geworden. Dem Deutschen aber, dem man einen allgemein kulturgeschichtlichen Blick zutrauen und zumuthen darf, muss schon das von dem grössten Interesse sein, nachzuweisen, wie die auflockernde Thauwetterluft des vorigen Jahrhunderts auch tief hinauf in den schottischen Norden, in das Herz des Calvinismus gedrungen ist. Allein gerade hier macht sich das »sittliche Urtheil und kirchliche Gefühl« das Verf. (S. V. Vorr.) in etwas trübender Weise geltend, indem sich seine Anschauungsweise in nichts über den modern polemischen Standpunkt der heutigen schottischen Geschichtschreibung erhebt, wie er besonders in dem Werke von *Hetherington* und in allen von der evangelischen Partei ausgegangenen Schriften vorherrscht. Von einer so merkwürdigen und erfolgreichen Erscheinung, wie der Deismus war, spricht er schlechtweg nur als von einer Verirrung (S. 10); die Zeit

des Moderatismus ist ihm eine Zeit des Verderbens (S. 190) — womit schon das nicht gut zusammenstimmt, dass in ihr die poëtische, historische und philosophische Litteratur der Schotten ihre Blüthezeit gehabt hat. Es ist die Rede von »häretischen,«, besonders socinianischen Lehren, die sich im vorigen Jahrhundert in Schottland verbreiteten (S. 188) — ohne dass wir etwa durch einen Einblick in Hill's Institutionen, eine in's Einzelne gehende Charakteristik der damaligen Geschichtschreibung, der Predigtweise der Moderaten u. s. w. näher damit bekannt und tiefer in das historische Verständniss eingeführt würden. Dabei wird nicht selten, wie z. B. bei Erwähnung des Neonomianismus S. 178 die Manier angewandt, einer geschichtlichen Erscheinung blos die Nativität zu stellen, anstatt ihre wirkliche Genesis aus den Zeitverhältnissen zu begreifen, was doch dazu gehört, wenn man »die Sache selbst reden lassen« will. S. V. Vorr.

Auch das neueste Ereigniss, die sogenannte Disruption, in welcher die zwei Parteien, die sich lange innerhalb der Staatskirche bekämpft hatten, äusserlich sich schieden, ist in dem vorliegenden Werke nur von der kirchenrechtlichen Seite aufgefasst, wornach ein Grenzstreit zwischen Staats- und Kirchengewalt endlich darin seine Lösung fand. Darüber verliert der Hr. Verf. den tieferen Gegensatz, der zwischen der freien und der im Staatsverband zurückgebliebenen Kirche (*residuary*) stattfindet, ganz aus den Augen. Und doch scheint diess Ref. jenes Ereigniss für die Kirche Schottlands besonders wichtig zu machen, dass die Säure und Herbigkeit, die leidenschaftlichen, eiferartigen mit einem Worte unfreien Elemente des alten Presbyterianismus sich nun von den freieren im vorigen Jahrhundert entwickelten geschieden, und jene sich ganz in die sogen. freie Kirche zurückgezogen haben. Die evangelische Partei nämlich, ob sie wohl zur Wiederbelebung der praktischen Religiosität viel beigetragen und seit vier Jahrzehnden die trefflichsten Männer der Kirche auf ihrer Seite gehabt hat, war doch, ganz anders als die Partei gleichen Namens in England, insofern die Partei des Rückschritts, als sie namentlich seit sie sich zum Nonintrusionismus gestaltet hatte, minutiöse Verfas-

sungsfragen wiederum ganz als religiöse Fragen behandelte, auf die strikteste Orthodoxie drang, und die Kirchendisciplin, besonders was die Sonntagsfeier betrifft, auf eine Weise schärfte, die einem grossen Theile vornehmlich der Gebildeteren äusserst zur Last wurde, der sich aber doch zu der Zeit, da der Evangelismus die Oberhand hatte, Jedermann der noch für einen Christen angesehen werden wollte, fügen musste. Der Moderatismus dieses Jahrhunderts dagegen nahm zwar die religiöse Wärme der Evangelischen in sich auf, nähert sich aber dem Evangelismus der anglikanischen Kirche dadurch, dass er die Religion von der Kirchenverfassung unabhängiger weiss. Nicht als wollte er die vom Gesetz garantirten Freiheiten der Kirche irgendwie preisgeben: aber dieselben schienen ihm, namentlich was den Einfluss der Gemeinden auf die Bildung und die Anstellung der Geistlichen betrifft, so gut gesichert zu sein, dass er Streitigkeiten, die hierüber entstanden, auf rein juristische Weise behandelt und gelöst sehen wollte. Vollkommene Unabhängigkeit der Kirche »in geistlichen Dingen« dagegen schien ihm zum römisch katholischen Princip zu führen, da, je weiter der christliche Geist in's praktische Leben dringe, desto mehr alle, auch die dem bürgerlichen Leben angehörigen Thätigkeiten als geistliche Angelegenheiten betrachtet werden, und sich vom Staatsgesetz losreissen könnten. (Diess z. B. ausgeführt in einer kleinen Schrift: *Popery of spiritual independence.*) Dabei ist ein freilich weniger ausgesprochener Gedanke der heutigen Moderaten der: sie wollen der Selbständigkeit der Theologie wenigstens noch einigen Spielraum lassen, während in der Veto — oder freien Kirche die irrationale, rein elementarische Frömmigkeit, die für ihre Urtheile nicht einmal Gründe angeben will, den vollständigen Sieg errungen hat und die Theologie durchaus unter die Herrschaft der Masse gekommen ist, wovon sie sich zu befreien einige freilich noch sehr unreife und schwache Versuche im vor. Jahrhundert gemacht hatte [1]).

1) Die Furcht, die theologische Bildung möchte innerhalb der freien Kirche sinken, ist in dieser Hinsicht so ungegründet nicht, als der Verf. S. 247 meint.

Im letzten Abschnitte giebt uns der Verf. noch Züge aus dem gegenwärtigen Leben der Kirche, darunter auch Nachrichten über den von England eingewanderten Dissent. Die wahrhaft schönen und erhebenden Seiten des religiösen Volkslebens der Schotten scheinen nur hie und da ihn etwas geblendet zu haben. Beklagenswerth und im Lande selbst oft genug beklagt ist vornehmlich die Art, wie die kirchliche Disciplin auch auf die Universitäten ausgedehnt wird, und hier jede freiere Richtung verdrängt. Zwar auch England hat so wenig als Schottland Universitäten im deutschen Sinn: eben der Druck der hier mittelst der Disciplin ausgeübt wird, grenzt zum Theil wirklich an's Unglaubliche. So wurden z. B. im vorigen Jahre von der [congregationalistischen] Akademie in Glasgow neun Studierende der Theologie desshalb relegirt, weil sie — nicht etwa die Persönlichkeit des heil. Geistes oder die absolute Nothwendigkeit seines Einflusses bei der Bekehrung geläugnet hatten, — nein das Alles bejahten sie ausdrücklich, sondern weil sie durch »gewissenhafte mit Gebet verbundene Forschung« in der heil. Schrift zu der Ueberzeugung gekommen zu sein behaupteten, dass der heil. Geist bei der Bekehrung auf blos moralische, somit nicht unwiderstehliche Weise wirke [1]). Ueberhaupt treten die Schattenseiten einer zu sehr geschärften Kirchendisciplin auch in Schottland deutlich genug hervor, indem sie auch hier oft Heuchelei erzeugt [2]) und Viele der Kirche entfremdet [3]).

Dem hiemit angezeigten Bande wird ein zweiter nachfolgen, welcher die symbolischen Bücher der schottischen Kirche

---

1) Die hier beispielsweise erwähnte Thatsache (den so drückenden *Test* der Professoren berührt auch S. S 240) ist erzählt in: *Expulsion of nine students from the Glasgow theological academy etc.* 2. ed. Glasg. 1844 von den Neun zu ihrer Vertheidigung herausgegeben.

2) Man lese z. B. die Satyre von Burns: *Holy willies prayer.*

3) Beinahe jede Gemeinde Schottlands hat einige sogen *Infidels,* jene unheimliche Menschen, die in keiner der beengenden kirchlichen Gemeinschaften stehen wollen, und weil sie nun ausserhalb der Kirche natürlich in Schottland keine geistige Nahrung finden, in absolutem Unglauben dahinleben.

in einer Uebersetzung geben will. Obwohl wir in Einzelnem mit dem Hrn. Verf. nicht übereinstimmen konnten, auch seine ganze Behandlungsart hie und da dem Gegenstande nicht zu genügen schien, so müssen wir ihm doch für diese »Beiträge« zur näheren Kenntniss einer gewöhnlich weniger beachteten Kirche dankbar sein, und empfehlen sie der Theilnahme des kirchenhistorischen Publikums um so mehr, als auch die Behandlungsart Manchem, der von sonst her an sie gewöhnt ist, nicht übel gefallen dürfte. P.

3.

Die Jesuiten und die Universität. Von F. Genin, Prof. an der philosophischen Fakultät in Strasburg. Nebst einem Anhang: Geschichte der Verbannung der Jesuiten aus Portugal, Frankreich und Spanien, und der Aufhebung ihres Ordens. Aus dem Französischen von G. Fink. Bellevüe b. Konstanz, 1844. (21 Bogen, Preis 2 fl. 42 kr.)

Die Schrift des Hrn. Genin ist Parteischrift, sofern dieser Schriftsteller schon vorher an dem Streit der Universität mit der Geistlichkeit Theil genommen hat, und sich offen zu Cousin, Quinet, Jouffroy und Michelet bekennt. Sie ist französische Parteischrift, und das würde genug sein, um bei deutschen Lesern Verdacht gegen ihre Zuverlässigkeit und gegen die Unbefangenheit ihres Verfassers zu erwecken, wenn nicht das Publikum, zu welchem diese Schrift bei uns gelangen wird, zum Voraus sein Urtheil über die Jesuitenfrage festgestellt hätte. Das Interesse für diese Frage ist bei dem deutschen Publikum nicht das pädagogische, auch nicht das kirchliche, sondern vorwiegend das rein-politische. Eben diese Stellung des Lesers zu der Frage macht auch die Parteischrift für ihn werthvoll, zumal eine solche, die alle Gesichtspunkte zusammenstellt, und den ganzen Verlauf des Streites geschichtlich verfolgt, mit den Erklärungen der Gegner documentirt und die Tendenz derselben (d. h. die Gefahr aus den Handbüchern der Gesellschaft) ganz nackt vor Augen stellt. Bei der vielfachen Unklarheit,

die noch in Betreff dieser Tagesfrage herrscht, indem man sich entweder mit einer schlechthinigen Verdammung oder mit einer unmotivirten Bewunderung des Ordens begnügt, wäre zwar eine ganz unparteiische Darstellung des modernen Jesuitismus, seiner Theorie und Praxis, seiner Mittel und Zwecke, ohne die Polemik einer andern Korporation gegen denselben, zunächst wünschenswerth. Allein auch dem rein theoretischen Interesse an der Sache liefert die vorliegende Schrift Alles, was zur Orientirung in derselben nöthig ist. Sie ist zwar ebensowohl Vertheidigung als Angriff, aber ihre Polemik ist nicht rhetorisch, nicht deklamatorisch; sie hält sich an Thatsachen und behält stets die Hauptfrage im Auge. Sie giebt Belege, zieht nur die ganz augenscheinlichen Consequenzen, und antwortet immer in ruhigem, meist sarkastischem Tone. Der Verf. durchschaut vollkommen die Taktik der Jesuiten und legt sie klar vor Augen, er kennt ihre Zwecke und ihre Mittel, und zeigt beide in ihrem inneren Zusammenhang. Wenn er sich freilich in dem grösseren Theil seiner Schrift mit den letzteren (dem Unterricht und dem Beichtstuhl) beschäftigt, und sich gleichsam daran hängt, so ist diess Folge seines polemischen Standpunkts, weil gerade diese Mittel, besonders das zuerst genannte, den Streitpunkt der Parteien ausmachen. Allein es hat auch den Nutzen, dass er uns damit gerade recht in das Wesen und Treiben des gegenwärtigen Jesuitismus in Frankreich hineinführt. Einige Unparteilichkeit muss man ihm aber auch in diesem Punkt schon darum zugestehen, weil er, was die Universität betrifft, zwar die Nothwendigkeit und Unentbehrlichkeit, aber nicht die Vollkommenheit dieses Instituts des Reiches anerkennt. Dazu kommt, was dem Buche bei seinen deutschen Lesern einen besondern Werth verleihen wird, die Gewandtheit des Franzosen, Principienfragen, Grundsätze, Tendenzen in kurze, klare Formeln zu fassen. So fängt er gleich damit an, die Begriffe Ultramontanismus, Gallikanismus u. s. w. historisch genau zu bestimmen, Begriffe, über die man auch bei uns nicht immer im Klaren ist. Doch wir wollen zuerst den Inhalt des Buches im Allgemeinen angeben, und dann einige Proben ausheben, um unser Urtheil über den Zusammenhang

des Einzelnen mit dem Zweck des Ganzen daran anzuknüpfen.

Der erste Theil stellt das Verhältniss der Jesuiten zur Religion und Kirche überhaupt dar, und sucht zu zeigen, dass die Umtriebe der hohen Geistlichkeit nichts anderes als Umtriebe der Jesuiten sind; der zweite schildert ihre Angriffe auf die Universität durch eine umständliche Charakteristik ihrer »Schmähschriften«, hält der Regierung ihre »bis zur Schwäche getriebene Nachsicht« vor und verweist sie auf die Gegenschrift der Professoren Michelet und Quinet; der dritte Theil handelt vom Unterricht der Jesuiten in der Geschichte, in der Moral (den Beichtstuhl miteingeschlossen) und in der Philosophie.

I. Das 1ste Kapitel definirt den Ultramontanismus als die Lehre, welche dem Pabst die geistliche und die weltliche Macht beilegt, eine Lehre, die weit älter als die Jesuiten, eine Erfindung des falschen Isidor war, und durch Gregor VII. zu allgemeiner, faktischer Anerkennung gebracht wurde. Bei allem dem, dass der Verf. den Erfinder als Fälscher und Lügner verabscheut, kann er ihm seine Bewunderung nicht versagen für das zwar seltsame (?) aber grosse Beispiel von Aufopferung, nach der Vollendung eines Werkes, wie die falschen Decretalen, kalten Blutes sich in den Abgrund der Vergessenheit zu werfen; sowie er auch Gregor, ungeachtet er ihn ein Ungeheuer von Hochmuth und Gewaltthätigkeit nennt, doch die Anerkennung zu Theil werden lässt, dass er es ehrlich meinte. »Der Pabst glaubte an die Decretalen, die er als armer Mönch im Kloster studirt hatte«. Der Lehre der Decretalen stellt der Verf. die bescheidenen Aeusserungen des Pabsts Gelasius (aus dem 5. Jahrhundert) und die standhafte Weigerung der alten Universität Paris gegenüber, diese und das Decretum Gratianum anzuerkennen, »ein Verdienst, dem man die sogenannten Freiheiten der gallikanischen Kirche verdankt«. Nach diesen ist der Pabst den kanonischen Gesetzen unterworfen (das Gratianische Dekret läugnet diess) und steht unter den Concilien; es kommt ihm weder absolute Infallibilität noch absolute geistliche Gewalt, noch viel weniger aber die Superiorität über die

Könige zu. »Der Ultramontanismus macht den Pabst zum Monarchen der Monarchen des Weltalls«.

Das 2te Kapitel zeigt, wie die Jesuiten die Durchführung dieses Grundsatzes übernahmen, wie sie nach ihrer Anerkennung im J. 1540 alsbald auch in Frankreich sich einnisteten, und trotz allen Edikten der Könige und allen Erklärungen der Parlamente und der Geistlichkeit über die Grundsätze der gallikanischen Kirche (Pithou 1594, Bossuet 1682) ihr Werk begannen und fortsetzten; bis sie endlich, zuerst mit Santarel's Buch 1623, das die unbedingte Gewalt des Pabstes über die Fürsten kürzer und deutlicher aussprach als je ein anderes, und hernach mit der »Theologie von Poitiers« (1708), die die Unfehlbarkeit des Pabstes zum Princip alles Rechtes und aller Wahrheit macht, ganz keck hervortraten. »Und diese Theologie von Poitiers, sagt der Verf., bildet in den Seminarien noch heutiges Tages die Grundlage des Unterrichts«. Es ist merkwürdig, wie sie in der Person des Abbé Emery sogar Napoleon überlisteten und in sicherem Versteck zu Saint-Sulpice die Tage der Restauration abwarteten, wie selbst die (freilich abgedrungene) Ordonnanz Karls X. gegen ihre Collegien (Mai 1828), ja selbst die Revolution von 1830 nichts weiter gegen sie vermochte, als dass sie sich einige Zeit verbargen. »Sie spielten die Todten und gleichwohl machten sie sich heimlich wieder an's Werk mit der Geduld und Zähigkeit des Insekts, welches, wenn ihm zum hundertsten Male sein Gewebe mit dem Besen weggefegt wird, dasselbe ohne Zögern von Neuem beginnt«.

Die Kapp. 3 — 5 zeichnen nun den ganzen Plan und das Verfahren der Jesuiten, das sie seit 1830 befolgen, ihre Art, die höheren Classen zu gewinnen, indem sie sich einestheils des Unterrichts bemächtigen, anderntheils die Religion »im Abstreich ausbieten«, das Losungswort der Zeit zu ihren Gunsten zu drehen, und die Tagespresse für ihre Zwecke zu gebrauchen wissen; ihre Mittel, auf die untern Klassen zu wirken, durch Wundergeschichten und angeblich vom Himmel gefallene Briefe (dieses Mittel kennt man auch unter den Protestanten), durch Wundermedaillen, Ablässe um einfältige Andachtsübungen auf

Tage, Monate und Jahre, je nach der Zahl der Wiederholungen ihrer Gebetsformeln (unter anderem ein »Gebet Karls des Grossen, um den Kanonenkugeln zu entgehen«) etc., durch Ordensbrüderschaften vom unbefleckten Herzen Mariä u. a., durch Vereine zum guten Hirten, zur Verbreitung des Glaubens [1]) — u. A. auch ein Verein für Kinder, in welchem man wöchentlich einen Sou bezahlt, zur Loskaufung der Kinder, welche sonst die Chinesen den Schweinen zu fressen geben würden; endlich die Tyrannei, welche sie über die niedere Geistlichkeit ausüben, unter deren Namen sie agiren, wofür sich der Verfasser durchgängig auf die Schrift zweier Geistlichen »Ueber den gegenwärtigen Zustand der Geistlichkeit in Frankreich von den Gebrüdern Allignol« beruft. Von der Art, wie die Religion ausgeboten wird, giebt uns der Verf. ein Beispiel in dem Hirtenbrief des Bischofs von Chartres vom J. 1842, welcher zu zeigen sucht, um wieviel der Glaube leichter sei, als die Ungläubigkeit [das bezweifelt bei uns Niemand]. Der Verf. analysirt dieses Document, findet aber nichts als seichtes Raisonnement gegen den Pantheismus, z. B. »wenn Alles Gott wäre, so würden die niedrigsten Substanzen in ihrem Schoose Schätze von Grösse, Unabhängigkeit und Licht finden, sie würden sich in die Lüfte erheben und mit den glänzendsten Gestirnen vermischen«, und unstatthafte Uebereinkömmnisse mit dem Zeitgeist in Glaubenssachen. So versichert der Prälat: »die Vernunft dürfe sich beinahe keinen Zwang anthun, um die Möglichkeit der Menschwerdung zuzugeben. Alle Jahrhunderte haben an eine ähnliche Erscheinung geglaubt; darin lag das Wesen und der Kern des Götzendienstes«; und der Verf. ergreift diess mit beiden Händen, um dem Bischof zu beweisen, dass er damit Christenthum und Heidenthum auf eine Stufe stelle. Aus der Lehre von der Transsubstantiation macht der Prälat einen »in Glorie versenkten, geistigen Leib (das

1) Da könnten unsere verarmten Missionsanstalten lernen, wie man die Sache betreiben muss: dieser Propaganda-Verein zählt 800,000 Mitglieder, deren jedes wöchentlich einen Sou beisteuert, und hat im März 1842 allein 2,752,215 Franken eingenommen.

Blut bleibt mit Recht unberücksichtigt), in dem man beinahe nichts mehr sehen dürfe, als einen reinen Geist«, was Hr. G. den romantischen Hang der modernen Geistlichkeit nennt. Und machen das unsere frommen Supernaturalisten nicht ebenso?

Die abgeschmackten Geschichten von Wundern und Wundermedaillen, welche diese moderne Geistlichkeit daneben dem Volk auftischt, mag im Buche selber nachlesen, wer Lust hat; wir wollen nur auf die Reflexionen aufmerksam machen, die der Verfasser daran knüpft, weil sich Vieles davon sogar auf unsere Zustände anwenden lässt. »Ich frage, sagt der Verf., würde man es wagen, von einem aufgeklärten Manne zu verlangen, dass er an diese Briefe Christi, an die wunderthätigen Medaillen glaube? Nein, bei unterrichteten Leuten würde man über diese Albernheiten lachen und sie verläugnen. Die Entschuldigung, womit man solche fromme Lügen zu beschönigen sucht, besteht darin, dass sie sich ganz vollkommen der Fassungskraft des Volkes anpassen [1]). Es giebt also zwei Arten von Religion: die eine für die Unwissenden, die andere für die Gelehrten; die eine für die Einfältigen, die andere für die Gebildeten. Das ist mit andern Worten der Grundsatz, der in den philosophischen Salons des 18. Jahrhunderts cursirte: Man braucht eine Religion für das Volk. Die Geistlichkeit hat so oft gegen die Gottlosigkeit dieses Aus-

---

1) Ganz mit demselben Grunde wurde neuerdings auch die Trier'sche Rockverehrung vertheidigt, z. B. in Correspondenzen der A. A. Z. Es sei am Ende einerlei, hat man gesagt, ob der Rock ächt sei, oder nicht, genug dass das Volk daran glaube und sich in diesem Glauben erbaue. D. h. mit andern Worten: Wahrheit oder Unwahrheit ist für die Religion gleichgültig, der Zweck heiligt die Mittel. Aber ist es etwas Anderes, wenn unsere protestantischen Neukirchlichen alle kritischen Untersuchungen mit der Berufung auf das »kirchliche Bewusstsein« niederschlagen, und der freien Wissenschaft unserer Tage keinen schwereren Vorwurf zu machen wissen, als dass sie dem Glauben des Volks widerspreche? Das erbauliche Bedürfniss der Unwissenden soll im einen wie im andern Fall die höchste Norm für die Wissenschaft sein, die Frage nach der Wahrheit der Sache bleibt als etwas Untergeordnetes bei Seite. Anm. d. H.

spruchs gedonnert; jetzt bringt sie denselben blos in einer neuen Form«.

II. Die Angriffe auf die Universität leitet der Verf. zunächst aus dem Gefühl der Rache gegen die uralte Widersacherin der Jesuiten her. Richtiger ist wohl, dass die Ursache in der Gegenwart, in dem Wesen der Universität liegt. Sie ist die Vertreterin der Wissenschaft; »die Zufluchtsstätte der Aufklärung« nennt sie Hr. Genin. Die Taktik der Gegner wider dieselbe ist nun erstlich, dass man ihr die Revolution in die Schuhe schiebt, zweitens, dass man ihre Lehren entstellt wiedergiebt, dass man ferner die Begriffe vertauscht, die Freiheit der Wissenschaft zum Monopol stempelt und für sich die »Freiheit des Unterrichts« verlangt, weil man gewiss ist, mit allen möglichen geheimen Mitteln sich desselben zu bemächtigen; dass man auf die Wiedererweckung des Glaubens hinweist, auf das Wiedererstehen der verschiedenen Mönchsorden, während man den eigenen Namen sorgfältig verschweigt; dass man endlich Aussprüche der Gegenpartei zu seinen Gunsten wörtlich anführt und Bücher nach Ausgabe, Seite, Zeile citirt, während die Worte, das Buch, überhaupt das Alles gar nicht existirt. Der Verf. hält Musterung über eine Reihe von »Schmähschriften« gegen die Universität, die seit 1840 erschienen sind, und worin mit Hülfe der obenbezeichneten Taktik gegen diese und gegen die Wissenschaft unter dem Namen Pantheismus oder Atheismus zu Felde gezogen wird. Einen Ruhepunkt dazwischen macht das Kapitel für die Regierung, worin auch Hr. Cousin seine Lektion erhält. »Hr. Cousin, dessen Lehren unglücklicher Weise die Veranlassung zu all diesem Getobe (des jesuitischen Blattes *Univers*) gewesen, glaubte Wunder was zu thun, indem er eine Menge Beweise von Christlichkeit und Unterwürfigkeit gab, und das Recht der freien Forschung aufopferte, ohne welches die Philosophie aufhört zu bestehen. Er gieng sogar soweit, sich vor der Pairskammer dafür zu verbürgen, dass zur Stunde, wo er sprach, kein Professor auf irgend einem Katheder ein Wort vernehmen lasse, das nicht orthodox-katholisch wäre. Das *Univers* wusste auch diese Versicherung gegen die Universität zu kehren«. Hierauf lässt Hr. G. eine

Charakteristik der Schrift von Michelet und Quinet »über die Jesuiten« folgen, mit denen er natürlich vollkommen einverstanden ist. Was er aber hinzufügt, ist sonderbar. Nachdem er selbst bewiesen hat, was auch sie nicht läugnen werden, dass die Jesuiten keine blos religiöse, sondern eine kirchlich-politische Congregation sind, ist es einseitig, ihnen vorzuwerfen, dass sie den Grundsatz haben: *admittere homines difficili admodum ingenio vel inutiles congregationi, licet ipsismet non inutile foret admitti, considerantes tamen instituti nostri finem ac procedendi modum, persuademus nobis in domino ad ipsius majus servitium et laudem non expedire.* Die consequente Befolgung dieses Grundsatzes, nur die besten Köpfe auszulesen, macht freilich ihre Stärke aus; aber mehr oder minder consequent befolgt diesen Grundsatz jeder Verein, der praktische Zwecke verfolgt.

III. Die Darstellung des Unterrichts der Jesuiten beschränkt sich dem Charakter der Schrift gemäss allzusehr auf die gegenwärtigen Zustände in Frankreich und auf die Streitfrage und verliert desshalb hie und da die Tendenz des Ordens im Allgemeinen aus dem Auge. Der Verf. weiss es recht gut, und sagt es wiederholt, dass die Jesuiten sich des Unterrichts bemächtigen wollen, um die Herren des Staats zu werden. Diess ist allzuklar. Der pädagogische und der politische Zweck fällt bei ihnen ganz in Eins zusammen. Das hat man in der Schweiz, wie es scheint, früher begriffen und ernsthafter genommen, als in Frankreich. Nur Schade, dass man dort zuerst den Artikel der Bundesverfassung umgestossen, von welchem aus man gegen die Einführung der Jesuiten hätte gemeinschaftlich agiren können, und hernach die Vertreibung derselben dem Kriegsglück eines blinden Haufens überlassen hat. »Der Bund garantirt die Existenz der bestehenden religiösen Congregationen« (§. 12): daraus hätte sich auch das negative Recht ableiten lassen, der Bund erkennt neu einzuführende Congregationen nicht an. Aber der Artikel 12 war faktisch gestrichen. Die Benedictiner hätte man gewinnen können, statt dessen hat man die Jesuiten bekommen. Freilich in Frankreich ist der Fall umgekehrt, man wollte die Geistlichkeit gewinnen,

und hat allem Anschein nach die Jesuiten bekommen. Das entgegengesetzte Verfahren, und doch dasselbe Resultat. Fast scheint es, dass die katholische Welt dieser Schlange nicht mehr los werden kann. Doch zurück von dieser Abschweifung zu unserer Schrift.

Der Verf. zeigt an dem Beispiel mehrerer Lehrbücher, »in welchen die Kinder finden, nicht was für ihr Alter, sondern was für die Jesuiten passe«, in welchem Geist die Geschichte Frankreichs seit 1789 in den geistlichen Schulen gelehrt werde. Man kann zum Theil bei uns ein Seitenstück dazu in Leo's Universalgeschichte finden. Von dem philosophischen Unterricht giebt uns der Verf. nur einige Proben aus der Metaphysik, in welcher die *hierarchia coelestis* eine Hauptrolle spielt, und aus der Politik. Dass diese letztere mit der Behandlung der Geschichte in Uebereinstimmung ist, versteht sich von selbst, und der Verf. zeigt, wie die modernen Lehrbücher des Bischoffs Bouvier die Grundsätze eines Mariana in neuer Gestalt einprägen. Im Ganzen erfährt man genug von dem Unterrichtssystem der Jesuiten, aber nichts von ihrer Methode, was gerade in dem pädagogischen Streite von Wichtigkeit wäre. Uebrigens urtheilt Michelet von ihrer Erziehungsmethode, sie sei zwar in mehreren Dingen verständig, trage aber überall das Gepräge eines mechanischen, automatischen Charakters. Sie regle das Aeussere und vernachlässige das Innere. Sie lehre unter Anderem den Kopf anständig zu tragen, immer tiefer auf die Erde zu sehen, als derjenige, mit welchem man spricht, die Falten auf der Stirne gehörig zu verwischen u. dergl. (Institutum soc. Jesu II, 114.) Das Bedeutendste von Allem aber ist die Moral. Es ist bekannt, mit welchem Nachdruck und Interesse sich die Moral des Beichtstuhls überhaupt, besonders aber die jesuitische auf die Regelung der Geschlechtsverhältnisse legt. Diess geschieht in den moralischen Volksbüchern ebensosehr als in den Compendien und den Anleitungen für die Seminaristen. Hr. G. giebt aus drei der gebräuchlichsten Lehrbücher erbauliche Proben davon. Das erste ist das *Compendium theol. moralis* von dem ehmaligen Professor Moullet in Freiburg; das zweite der Sättler'sche Commentar über das

6te Gebot, vermehrt vom Abbé Rousselot, Prof. am Seminar zu Grénoble; das dritte ebenfalls ein Commentar über das 6. Gebot und Abhandlung *de matrimonio* vom Bischof Bouvier zu Mans (10te Aufl. Paris 1813). Diese Bücher enthalten die sogenannte »transcendente Moral«, d. h. die Casuistik nach den Grundsätzen des Probabilismus. Beispiele aus der ersten Schrift: *Si quis delectatur de copula cum muliere nupta, non quia nupta, sed quia pulcra est, abstrahendo scilicet a circumstantia matrimonii, juxta plures auctores haec delectatio non habet malitiam adulterii sed simplicis fornicationis.* Ferner: *qui vi, fraude, precibus valde importunis virginem corrupit, absque matrimonii promissione tenetur omnia damna compensare virgini etc. Si tamen scelus omnino occultum maneat, probabilius ad nullam restitutionem in foro interno obligandus est stuprator.* Und selbst wenn er dem Mädchen die Ehe eidlich angelobt hat, wenn er nur die Absicht nicht hatte, sein Versprechen zu halten, *ad nihil tenetur ex virtute religionis, cum verum juramentum non emiserit; tenetur tamen ex justitia ad praestandum, quod ficte et dolose juravit.* Aus der zweiten: *Expedit, prudenter et data occasione a mulieribus et etiam a puellis quaerere, utrum cum bestia aliquid inhoneste egerint, v. g. bestiam in lectum intromittendo seque ab ea lambente tangi procurando,* und noch viel obscönere Dinge, die man nicht nachschreiben kann, und von denen der Verf. mit Recht sagt: »Es fehlt an Ausdrücken, um ein solch wahnwitziges Schwelgen in Schlüpfrigkeiten zu bezeichnen, und diese Sprache, die einem Matrosen Schamröthe in's Gesicht jagen würde, entschuldigt der Freiburger Jesuit mit der Bemerkung, die Lektion werde vor einem Crucifix ertheilt«. Aus der dritten Schrift: *Licet confessiones mulierum excipere, cum eis utiliter et honeste conversari, eas visitare vel decenter amplecti, quamvis praevideatur, pollutionem inde secuturam, dummodo non intendatur et firmum existat propositum ei non consentiendi.* Oder: *si qui sunt pueri, qui cum aliis senioribus turpia fecerint, quoniam illos probabilissime viderunt seminantes, licet quaerere ab illis, an aliquid simile experti fuerint;* und: *quis au-*

deret affirmare, filium, qui pudenda matris suae libidinose conspexisset vel conspicere desideravisset, talem circumstantiam declarare non teneri? Zu dem allem die genaueste Untersuchung über die verschiedenen, erlaubten und unerlaubten Arten der Vollziehung der Ehe u. s. w. — Der Hr. Verf. hat alle Ursache, sich wiederholt bei seinen Lesern für die Anführung dieser und anderer Citate zu entschuldigen, und auch wir thun es mit seinen Worten: »Ich selbst habe mich lange Zeit bedacht, ob ich es wagen soll, sie dem Publikum vorzulegen; endlich habe ich mich durch das Gefühl, dass es eine Pflicht sei, die ich zu erfüllen habe, dazu bestimmen lassen«. Es ist wahr, die Sache wäre ganz unglaublich, wenn nicht die wörtlichen Citate daständen. Solche Dinge also werden in den Beichtstühlen Frauen und jungen Mädchen abgefragt. Und wozu? Der Verf. hat ganz Recht, wenn er sagt, dass durch ein solches schamloses Verfahren in dem Priester und Beichtkind die unnatürlichsten Lüste geweckt werden müssen. Die Folgen müssen entsetzlich sein. Aber was kommt auf die Folgen an, wenn nur der Zweck erreicht wird? Wenn Hr. G. diese Abscheulichkeiten aufdeckt, um daraus den ironischen Schluss zu ziehen, dass man diesen Priestern den öffentlichen Unterricht überlassen müsse, so hat er nur seinen nächsten Zweck vor Augen. Er erklärt aber nicht, wie es möglich sei, dass eine ganze Gesellschaft einen so unsittlichen Unterricht vorschreibt. Die Erklärung liegt freilich nahe genug. Auch diess ist Berechnung, weil, wer einmal diese Heimlichkeiten vor einem Andern aufgedeckt hat, vor diesem kein Geheimniss mehr haben kann. Die Obscönitäten des Beichtstuhls sind der Schlüssel, um in die innersten Tiefen des Herzens einzudringen, und von diesen aus den Menschen zu beherrschen. So die Absicht der Institutionen. Freilich in der Praxis mag noch manch Anderes hinzukommen, und was das Verhältniss vieler von den Erziehern zu ihren Zöglingen betrifft, so darf man sich nur der Broschüre des Ritters v. Lang erinnern, in welcher er, als in Baiern von Wiederaufnahme der Jesuiten die Rede war, die scandalösesten Geschichten aus ehmaligen Jesuitencollegien aktenmässig belegte.

In dem Kapitel »Schlussfolgerungen« kommt Hr. G. auf die Universität zurück. Sein Rath für die französische Regierung ist: »Ehe ihr euer Gesetz macht, wendet die Gesetze an, die bereits bestehen: verjaget die Jesuiten und gebt hernach die Freiheit des Unterrichts«. Das Gesetz ist indessen gemacht worden; die Gesetze gegen die Jesuiten sind noch nicht in Anwendung gekommen. Zwar hat der Vorschlag des Hrn. G. in dem Kammervotum vom 3. Mai d. J. einen Wiederhall gefunden, der aber bei dem gegenwärtigen Cultministerium ebenso erfolglos zu sein scheint. Man könnte sogar fragen, was Hr. Thiers eigentlich damit wollte? Sollte es etwa eine Demonstration zu Gunsten der Schweiz sein? Wollte er seinen *blocus hermétique* von 1836 damit gut machen? Man kann nicht wissen, was die Absicht des grossen kleinen Mannes ist. Höchstens kann man errathen, was er nicht will. Ohne Zweifel will er ebensowenig als die Regierung mit der Geistlichkeit es ganz verderben, denn man kann nicht wissen, wo man sie wieder braucht, und nach den Vorlagen in der Schrift des Hrn. G. zu schliessen ist der Jesuitismus eben die Mehrzahl der hohen Geistlichkeit selbst. Daher also diese zweideutige Sprache, die man ebenso gut für ein Vertrauensvotum, als für einen Tadel nehmen kann; womit aber der jetzt vollends rathlosen Schweiz ebensowenig geholfen ist, als den Verfechtern der Universität damit gedient sein wird.

Der Anhang, den der Hr. Uebersetzer hinzugefügt hat, steht eigentlich in keinem Verhältniss zu der Schrift des Hrn. G. Im Gegentheil, dieser würde sich schwerlich je darauf berufen haben, sofern die Aufhebung des Ordens, welche Hr. G. S. 16 als einen freien Akt des Pabstes darstellt, der »als ein ehrlicher Mann in gerechter Entrüstung über ihre Ausschweifungen den Jesuiten den Schleier abreisse, sie öffentlich bestrafe, und so das allgemeine Wohl seinem Privatvortheil vorziehe«, dort als Folge zufälliger Ereignisse und einer Nöthigung von Aussen dargestellt ist. Aber es ist ein interessantes historisches Denkmal, Manchem vielleicht werthvoller als das Buch selbst. Der

Graf von Saint-Priest (ehmaliger Gesandter in Rio Janeiro, in Lissabon und in Kopenhagen) hat aus Familienpapieren und Archivalurkunden eine Denkschrift über »die Aufhebung der Gesellschaft Jesu durch den Pabst Clemens XIV.« verfasst und der *Revue des deux monds* (1844, Aprilheft) einverleibt. Auch der Graf ist Gegner der Jesuiten, aber er leitet den Sturz derselben im J. 1773 nicht von dem Entschluss des Pabstes, sondern von dem Einfluss der Diplomatie, von der Ministergewalt ab, die sich aber erst zu einem Plan vereinigte, als der Hauptschlag schon geschehen war. Pombal, Choiseul und Aranda haben nacheinander, aber Jeder aus andern Gründen, den Orden zuerst verjagt, und dann gemeinschaftlich seine Aufhebung beim Pabste erzwungen. Der Pabst benahm sich schwach dabei und verrieth diese Schwäche nur noch mehr durch sein Zögern. Soweit wird das treffende Urtheil Spittler's über dieses Ereigniss (in der Geschichte des Pabstthums) durch die jetzt erst erhobenen, authentischen Zeugnisse der Betheiligten bestätigt. Ganz neu aber ist das Ergebniss, dass nicht eigentlich der *Duc de Choiseul,* der den »Mönchshandel« blos verachtete und seiner sobald als möglich los sein wollte, noch viel weniger sein Gesandter, der eitle Bernis es war, der Ganganelli zum Pabst machte und die Aufhebungsbulle von ihm erzwang, sondern die Spanier und vorzüglich der fromme König Karl III. selbst, dem der Pabst das schriftliche Versprechen gegeben hatte, den Orden aufzulösen, von dem der König ein unversöhnlicher Feind geworden war, nachdem man ihm die Ueberzeugung beigebracht hatte, dass die Jesuiten den Aufstand gegen ihn selbst angezettelt hätten. Die Spanier handelten übrigens schon vorher bei der Vertreibung der Jesuiten aus dem Lande so selbständig und verschwiegen, dass nicht nur diese, sondern selbst der Vertraute des spanischen Kabinets, der Herzog von Choiseul, nicht das Geringste von diesem Beschlusse vor der Bekanntmachung desselben ahnten. Sofern also dieser Bericht manches Neue in kirchenhistorischer Beziehung aus den Quellen enthält, sosehr er sonst in leicht französischer Manier gehalten ist, muss man dem gewandten Uebersetzer für die Mittheilung Dank wissen.

Die Uebersetzung des Ganzen ist sehr fliessend und liest sich, bis auf einige wenige und unbedeutende Anstösse, vortrefflich. Die Ausstattung des Buches ist anständig.

Schnitzer.

III.

Kürzere Anzeigen.

Andreas Osiander's Leben, Lehre und Schriften, von seiner Geburt bis zu seiner Anstellung bei der Universität zu Königsberg, von C. H. Wilken, Dr. phil. Prediger an der St. Nicolai-Kirche in Stralsund. Erste Abtheilung, den Zeitraum von 1498 — 1530 umfassend. Stralsund 1844. Text S. 1 — 40. Anmerkungen, Nachweisungen und Ergänzungen S. 41 — 64. (Der hochwürdigen theolog. Fakultät zu Königsberg zur Jubelfeier des dreihundertjährigen Bestehens der Universität gewidmet.)

Als ich im Jahr 1831 aus Veranlassung des Planck'schen Jubiläums eine theologische Abhandlung zu schreiben hatte, nahm ich zum Gegenstand derselben die Lehre des Andr. Osiander von der Rechtfertigung, da dieselbe, zumal der Planck'schen Darstellung gegenüber, wegen ihrer bis dahin noch gar nicht beachteten Verwandtschaft mit der neuern Theologie für mich besonderes Interesse hatte. — Diese Eigenthümlichkeit der Lehre Osiander's ist es, was in neuester Zeit die Aufmerksamkeit auf ihn gezogen hat. Nicht nur habe ich selbst die ihn besonders auszeichnenden Ideen, so weit ich sie kennen zu lernen Gelegenheit hatte, historisch weiter verarbeitet (man vgl. die Lehre von der Versöhnung S. 316 f. die Lehre von der Dreieinigkeit u. s. w. Th. 3. S. 243 f.), sondern es ist auch von Andern seitdem seine Lehre nach ihrem Entwicklungsgang und speciellеren Inhalt aus seinen Schriften genauer untersucht worden. Sehr gründlich und ausführlich hat namentlich Heberle in den theolog. Stud. und Krit. 1844 2. H. S. 371 »A. Osiander's Lehre in ihrer frühesten Gestalt« aus der mir nicht näher bekannt gewordenen

Schrift: Ein gutt unterricht und getreuer ratschlag u. s. w. vom Jahr 1524 entwickelt.

Hr. Wilken, welcher gleichfalls schon seit mehreren Jahren ein besonderes Interesse für A. Osiander gewonnen hatte, hat in der vorliegenden Schrift den Anfang gemacht, aus den mit grossem Fleisse hiezu gesammelten Materialien eine ausführliche Biographie zu geben. Da Hr. Wilken aus zu grosser Bedenklichkeit zu dem Entschlusse kam, seine Arbeit, soweit sie jetzt als vollendet anzusehen sei, auf eigene Kosten drucken zu lassen, sie aber nicht dem Buchhandel zu übergeben, sondern nur den gelehrten Kennern der Reformationsgeschichte zu übersenden, auf welchem Wege diese Schrift auch mir zugekommen ist, wofür ich dem Hrn. Verf. meinen aufrichtigsten Dank bezeuge, so darf es um so weniger unterlassen werden, von einer so wichtigen Bereicherung der Literatur der Reformationsgeschichte auch in diesen Jahrbüchern Kenntniss zu geben.

Bei den biographischen Notizen, mit welchen Hr. Wilken beginnt, wollen wir nicht verweilen, da er nur das schon bekannte giebt und das Zweifelhafte, wie die Herkunft des Familien-Namens auch nicht weiter aufzuhellen vermochte. Auch wird derselbe, wie er Anm. 126 bemerkt, erst später das häusliche Leben Osiander's in ein Gesammtbild zusammenfassen, wobei vielleicht auch die S. 38 berührten Anschuldigungen einer unordentlichen, ja ausschweifenden Lebensweise noch näher zur Sprache kommen werden.

Was Osiander vor allem andern seine grosse geschichtliche Bedeutung giebt, ist sein Verdienst um die Einführung und Begründung der Reformation in Nürnberg, was zwar schon bisher ihm immer zugestanden wurde, aber erst in dieser genauern Darstellung seines reformatorischen Wirkens in seinem vollen Licht hervortritt. Er kam im J. 1520 nach Nürnberg, als öffentlicher Lehrer der hebräischen Sprache im Augustinerkloster daselbst, wo schon damals der Prior Wolfgang Volprecht und der alte vertraute Freund Luther's D. Wencesl. Linck, neben andern lutherisch gesinnten Männern, namentlich Pirkheimer, für die Sache der Reformation sehr begeistert waren. Bald darauf im J. 1522 wurde Osiander von dem von Wittenberg zum Probst an der St Lorenz-Kirche berufenen Hektor Pömer zum Prediger des göttlichen Worts an derselben Kirche erwählt, nachdem er zuvor seine erste, und zugleich die erste in Nürnberg öffentlich gehaltene evangelische Predigt in der St. Sebalduskirche gehalten hatte. Welchen thätigen Antheil Osiander an den reformatorischen Bewegungen in Nürnberg hatte, beweist die ihn namentlich treffende Beschuldigung, welche der zu Anfang des J. 1523 nach Nürnberg gekommene päpstliche Legate Franz Chieregati gegen

den Rath der Stadt erhob, dass die lutherische Lehre öffentlich gepredigt und ausgebreitet werde. Es hemmte diess seinen reformatorischen Eifer so wenig, dass er im folgenden Jahr sogar durch die Anwesenheit des päpstlichen Legaten Campegius sich nicht abhalten liess, gleich am Tage nach der Ankunft desselben über den Papst als den Antichrist zu predigen. In der Charwoche desselben Jahrs wurde das Abendmahl in Nürnberg zuerst unter beiderlei Gestalt ausgetheilt, und Osiander war es, aus dessen Händen die Königin von Dänemark, Isabella, die Gattin Christian's II. es empfieng. Um eben diese Zeit geschah es auch, dass der damals in Nürnberg weilende Hochmeister Albrecht von Preussen durch Osiander's eindringliche Predigten und mündliche Mittheilungen für die Sache der Reformation gewonnen wurde. Aus Veranlassung des damals in Nürnberg gehaltenen Reichstags und des im Reichsabschied im April des J. 1524 gegebenen Befehls, einen Auszug aus allen Büchern der neuen Lehre anfertigen und vornehmlich, was darin disputirlich gefunden, aufzeichnen zu lassen, verfasste Osiander für den Rath in Nürnberg auf dessen Ansuchen die schon genannte Schrift: Ain gut Unterricht u. s. w. deren Inhalt durch Heberle genauer bekannt geworden ist. Den bedeutendsten Conflikt hatte Osiander mit der katholischen Gegenpartei zu bestehen, als der Bischof von Bamberg die beiden Pröpste und den Augustiner-Prior wegen der in Nürnberg vorgenommenen Neuerungen im J. 1524 zu sich vorlud. Als Anwalt derselben wiederholte Osiander die zuvor schon von ihnen selbst gegebene Protestation, bat um Widerlegung aus der heil. Schrift, und unterbrach hierauf die weitere Verhandlung durch Appellation an ein künftiges, freies, christliches, gottseliges Concil. Der hierauf gegen die Streiter des Evangeliums ausgesprochene Bann blieb ohne alle Wirkung. Ebenso war Osiander die Hauptperson bei dem Religionsgespräch, das der Rath in Nürnberg zur Herstellung des durch die Umtriebe der Bettelmönche gestörten Friedens im März des J. 1525 veranstaltete. Als Wortführer seiner Partei zeigte er in einer längeren Rede, dass nicht er und seine Genossen, sondern die Gegner die Ursache aller Zwietracht seien, und beantwortete jeden einzelnen der vorgelegten Artikel ausführlich. Die unmittelbare Folge dieses Gesprächs war, dass der Rath den Mitgliedern der drei Orden befahl, ihre Predigten einzustellen, das Beichthören zu lassen, und die zwei Jungfrauenklöster St Catharina und St Clara zu räumen; die Augustiner aber übergaben ihr Kloster dem Rath. Dadurch war der Sieg des Evangeliums in Nürnberg errungen.

Auf dem Schauplatz der allgemeinen Religions-Angelegenheiten sehen wir Osiander bei verschiedenen Gelegenheiten thätig auftreten, im Sakramentsstreit, in welchem er nicht nur gegen die Zwinglianer pre-

digte, sondern auch eine von Zwingli an ihn geschriebene heftige Epistel nicht minder kräftig beantwortete, sodann bei dem Religionsgespräch in Marburg und auf dem Reichstag in Augsburg. Durch sein, wie es scheint nicht sehr geordnetes Benehmen in Augsburg zog er sich verschiedene ungünstige Urtheile zu, wesswegen die Nürnberger Gesandten sein zweites Kommen nicht sehr gern sahen, fortgehend aber machte er sich auch in Augsburg durch Abfassung wichtiger Schriften, womit er von den Nürnbergern für den Zweck der augsburger Verhandlungen beauftragt wurde, sowohl um die Reichsstadt, die er vertrat, als auch die Reformationssache überhaupt verdient.

Was die eigenthümliche Lehre betrifft, durch welche Osiander uns noch besonders merkwürdig ist, so macht der Hr. Verf. S. 4 mit Recht darauf aufmerksam, wie der Grundgedanke derselben sich schon in der ersten von Osiander im J. 1522 über die Parabel vom Sämann gehaltenen Predigt erkennen lässt. »Denn daselbst zeiget ich an, sagt Osiander in dem allein noch vorhandenen kurzen Summarium, wie der Same des Worts Gottes, das Gott selber ist, und Fleisch worden ist, müsste durch die Predigt in unsern Herzen gesehet, und durch den rechten Glauben empfangen werden, das gleich wie der Same im Acker den bessten Saft des Ackers an sich züge und in sich verwandelte, also züge auch Christus durch den Glauben in unsern Herzen gesehet und wohnend, das best von unserer menschlichen Natur, das ist, dasjenig, das Gott an uns erschaffen hat, und verwandelte uns also in sich das wir jn jm Gottes Kinder würden und gutte frucht trügen«. In ihrem entwickelten Zusammenhang giebt uns zuerst die eigenthümlichen theologischen Ansichten Osiander's die Schrift: Ain gut Underricht u. s. w. in welcher er seine erst in Königsberg den Widerspruch der Theologen hervorrufende Rechtfertigungstheorie schon ganz klar vortrug. Auch die von Osiander im J. 1525 herausgegebene Beschreibung des zuvor in Nürnberg gehaltenen Religionsgesprächs enthält ganz seinen Begriff der einigen einfältigen Gerechtigkeit, die vor Gott gilt und Gott selbst ist. Dagegen hält der Hr. Verf. die Erzählung, dass Osiander in Marburg von der Rechtfertignng vor Gott gepredigt haben soll, und zwar in einer so hochmüthigen Weise, dass er dadurch das Missfallen aller erregt und Luther die Befürchtung geäussert habe, nach seinem Tode werde Osiander in der Kirche grosse Unruhen verursachen, für eine Verwechslung mit einer über 1 Joh. 4, 1—3. zu Schmalkalden im Jahr 1537 in Gegenwart von Luther, Melanchthon u. a. gehaltenen Predigt. Zum erstenmal kam es zu Erörterungen über die Differenz in der Lehre von der Rechtfertigung zu Augsburg, wo Osiander auf die Stellen Jer. 23, 6. 33, 15. 16. sich berufend, Melanchthon zu überzeugen suchte,

dass Christus, der durch den Glauben in uns wohne, nach seiner göttlichen Natur unsere Gerechtigkeit sei. Er wollte, wie er in seiner Widerlegung der Antwort Ph. Melanchthons vom J. 1552 sagt, die Stelle Jer. 23, 6. in das Glaubensbekenntniss aufgenommen wissen, Melanchthon aber sei verschwiegen geblieben, und so habe diese hohe Wahrheit nicht in die augsburgische Confession kommen können. »Wäre sie aber hineingekommen und dabei angezeigt worden, dass Christus durch den Glauben in uns wohnt und wirket das Wollen und das Thun in uns, zweifle ich gar nicht, die Confession hätte ein ander Ansehen gewonnen«.

Ueberall tritt uns in Osiander auch aus dieser detaillirten Darstellung seines Lebens und Wirkens das Bild eines sehr kräftigen und selbstständigen Mannes entgegen. Es war eine ächt reformatorische Natur, welche ein innerer Drang zum Selbststudium, zum eigenen Denken und Forschen, zum unmittelbaren Zurückgehen auf die ursprünglichen Quellen und Grundlagen des Wissens und Glaubens und so auch von selbst zur Wahrheit des evangelischen Glaubens führte. Dieser Trieb seines Wesens zeigt sich uns ganz besonders in dem unermüdeten Eifer, mit welchem er sich mit den Ursprachen der heil. Schrift, nicht blos der griechischen, sondern auch und zwar ganz besonders der hebräischen Sprache beschäftigte. Wie sehr es ihm auch unter den ernsten Arbeiten seines reformatorischen Wirkens um die Befriedigung seines Wissenstriebs und seine weitere wissenschaftliche Ausbildung zu thun war, bezeugt besonders der von ihm im Jahr 1529 gegen den Rath in Nürnberg ausgesprochene Wunsch, das Chaldäische zu erlernen, weil die Bücher der Juden oft eben so viel von dieser Sprache als von der hebräischen enthalten, auch der Prophet Daniel und das Buch Esra chaldäisch geschrieben wären, da aber bisher in vielen hundert Jahren kein Christ dieselbe verstanden habe, auch weder eine brauchbare Grammatik noch ein Vocabularium von derselben vorhanden sei, so müsse sie von den Juden erlernt werden, gleichwie sich Reuchlin die hebräische Sprache auf diese Weise angeeignet. Da jedoch der Aufenthalt in Nürnberg den Juden untersagt war, so wurde ihm auf seine Eingabe vom Rathe vergönnt, dass der Schulmeister zu Schnaittach zu Lernung der chaldäischen Sprache zu ihm hereingehen dürfe, doch dass er sonst in kein Haus gehe, oder gefährliche Händel treibe u. s. w. Wie er überall seinen eigenen Weg zu gehen gewohnt war, so war er auch, wovon er in seiner reformatorischen Wirksamkeit so viele Beweise gab, frei von allen ängstlichen Rücksichten, kühn und unerschrocken in seinem ganzen Thun, ein Mann, der auch in schwierigen Tagen mit sicherem Selbstbewusstsein zu handeln wusste, und bei allen äussern Störungen

nie die innere Ruhe verlor, die zu geistigen Arbeiten nöthig ist. Sehr leicht lässt es sich mit einem solchen Charakter zusammendenken, dass er auch da und dort zu sehr sich gehen liess, und sobald er in seinem Rechte zu sein glaubte, zu rücksichtslos verfuhr. Aber auch diess trägt nur dazu bei, uns von seiner ganzen Persönlichkeit eine Vorstellung zu geben, die uns in ihm einen an Geist und Charakter Luther sehr nahe stehenden Mann erblicken lässt, womit aber auch gar wohl vereinbar ist, dass eine Individualität, wie die Melanchthons, nicht sehr nach Osiander's Sinn war. Merkwürdig ist, wie Osiander schon auf dem Reichstage in Augsburg über Melanchthon sich äusserte, S. 39.

Jeder Freund der Reformationsgeschichte kann dem Hrn. Verfasser für seine mit seltener Gründlichkeit und Genauigkeit geschriebene Monographie nur sehr dankbar sein, ebensosehr aber auch nur wünschen, dass das so trefflich begonnene bald fortgesetzt werde. Ja ich möchte mir auch noch den weiteren Wunsch erlauben, dass der Hr. Verf. seiner Darstellung auch nicht mit der Anstellung Osiander's in Königsberg ihr Ziel setze, sondern auch noch diese letzte, freilich schon am meisten bekannte, aber doch auch noch nie unpartheiisch beschriebene Periode in sie aufnehme. Es kann doch nur das Ganze seines Lebens und Wirkens das volle Bild des Mannes geben, und so manche erst in diese letzte Periode fallende wichtige Schrift Osiander's könnte sonst für eine vollständige Entwicklung seiner eigenthümlichen Lehre nicht mehr benützt werden.

D. Baur.

Gennadius und Pletho, Aristotelismus und Platonismus in der griechischen Kirche, nebst einer Abhandlung über die Bestreitung des Islam im Mittelalter. Von Dr. W. Gass, Lic. der Theol. u. s. w. Breslau 1844. 1ste Abthl. X und 189, 2te Abth. 152 S. Preis 3 fl. 30 kr.

Der Hauptgegenstand dieser Schrift ist eine Scene aus dem Kampf, der im 15ten Jahrhundert zwischen den beiden Schulen der Aristotelischen und Platonischen Philosophen geführt wurde. Das Interesse dieses Streits liegt in seinem Zusammenhang mit den allgemeineren Bewegungen jener Zeit auf dem kirchlichen und wissenschaftlichen Gebiete. Als seit dem Ende des 14ten Jahrhunderts die Ueberzeugung von der Unfruchtbarkeit des scholastischen Formalismus immer allgemeiner wurde, zugleich aber auch die Unzufriedenheit mit der Kirche, in de-

ren Dienst die Scholastik stand, sich in immer stärkeren Schlägen zu entladen anfieng, griffen Manche, der eigenen philosophischen Kraft ihrer Zeit noch misstrauend, zu demjenigen von den alten Systemen zurück, das schon dem früheren Mittelalter eine der bedeutendsten Auktoritäten gewesen war, und auch jetzt dem herrschenden Aristotelismus, wie es schien, allein zur Seite gestellt werden konnte, zum Platonischen. Der Platonismus des 15ten Jahrhunderts hatte daher ursprünglich in der Reaktion des erwachenden Freiheitsgefühls gegen die Herrschaft der Kirche seinen Grund; der reinere Hellenismus eines Plato wurde gegen den mit der Kirche verbündeten Aristoteles zu Hülfe gerufen. Nicht lange nachher änderte sich aber der Stand der Partheien; neben den scholastischen Peripatetikern entstand eine Schule reiner Aristoteliker, deren Lehren der Orthodoxie noch gefährlicher wurden, als die der Platoniker, und nun gewannen diese den Ruf der grösseren Gläubigkeit für sich. Die vorliegende Schrift nun führt uns in den Anfang jenes Streits, in die Zeit, wo Georgius Scholarius, der später unter dem Namen Gennadius bekannte Patriarch von Konstantinopel, noch als Laie an den Verhandlungen des Florentiner Concils vom J. 1438 über eine Vereinigung der griechischen und römischen Kirche theilnahm, während gleichzeitig sein berühmterer Gegner, Georgius Gemistus mit dem Beinamen Pletho, aus Anlass derselben Synode durch seine philosophischen Vorträge Florenz und Italien begeisterte, und die Anregung zur Gründung jener neuplatonischen Akademie gab, die unter den Pflanzschulen des Humanismus im 15ten und 16ten Jahrhundert den ersten Rang einnimmt. Der Streit dieser beiden Männer, der eine Reihe von Jahren in einem heftigen Schriftwechsel zwischen dem Konstantinopolitanischen Theologen und dem in den Peloponnes zurückgekehrten Platoniker geführt wurde, ist das Thema, welches die erste Abtheilung unserer Schrift S. 1 – 105 gründlich und sorgfältig bespricht. Bei dieser Gelegenheit wird dann auch auf den weiteren Zusammenhang des Streits, auf die Einwendungen der früheren Neuplatoniker gegen Aristoteles und die Theilnahme des Bessarion an den Verhandlungen zwischen Pletho und Gennadius ein Blick geworfen. Ein letzter Abschnitt giebt Mittheilungen über die theologische und dogmatische Thätigkeit des Gennadius, die für die Kenntniss der damaligen griechischen Scholastik und ihres Verhältnisses zur lateinischen von Interesse sind. An diese schliesst sich S. 106—189 der 1sten Abtheilung unserer Schrift eine Abhandlnng über die Bestreitung des Islam im Mittelalter an, die mit Sachkenntniss und richtiger historischer Würdigung der wesentlichen Streitpunkte geschrieben, nicht blos für ihren unmittelbaren Gegenstand, sondern auch für die allgemeinere Ansicht vom Verhältniss der beiden Re-

ligionen lehrreich ist. Im Einzelnen konnte vielleicht noch grössere Vollständigkeit erreicht werden; so hat sich Ref. gewundert S. 111 unter den Apologieen des Christenthums gegen den Muhamedanismus den *pugio fidei* des Raymund Martini nicht genannt zu sehen.

Die zweite Abtheilung enthält mehrere, theils mit Benützung neuer Hülfsmittel, theils auch zum ersten Mal herausgegebene Schriften der beiden Griechen, nämlich von Gennadius das Glaubensbekenntniss, welches er bald nach der Eroberung Konstantinopels durch die Türken dem Sultan Mahmud übergab, die Abhandlung *de via salutis,* die Schrift *contra Automatistas et Hellenistas* (zum erstenmal herausg.) und das Buch *de providentia et praedestinatione,* von Pletho die Schrift gegen des Gennadius Vertheidigung des Aristoteles, welche bisher gleichfalls noch nicht gedruckt war, ausserdem, als Beigabe zur zweiten Hälfte der ersten Abtheilung, eine griechische Biographie Muhameds aus einem Breslauer Codex, die nach der Annahme des Herausgebers gegen das Ende des 15ten Jahrhunderts verfasst ist, und die verschiedenen apokryphischen Berichte der christlichen Polemiker über das Leben des Propheten nicht ohne Geschick verarbeitet. Von grösserem Werth als diese immerhin schätzbaren litterarischen Beiträge wäre es freilich, wenn uns der Hr. Verf. Pletho's drei Bücher von der Gesetzgebung hätte mittheilen können, die nach den erhaltenen Angaben darüber (vgl. I, 35 unserer Schrift) ganz aus dem extremen Hellenismus hervorgegangen waren, der Gelehrten und Künstlern jener Zeit mit der klassischen Bildung auch für die Religion der Griechen eine bis zum wirklichen Heidenthum fortgehende Vorliebe einflösste; leider scheint es aber den Gegnern des Philosophen gelungen zu sein, dieses merkwürdige Aktenstück zu vernichten.

Die Religion der Zukunft. Dargestellt in einem wissenschaftlichen Briefwechsel zweier Freunde. Bonn 1844. VI und 205 S. Preis 2 fl. 40 kr.

Die Jahrbb. haben schon einmal (II, 3, 617) eine Schrift zur Anzeige gebracht, welche den Titel führt: die Religion der Zukunft. War jedoch diese nur ein matter und unselbständiger Nachklang von Feuerbachs Wesen des Christenthums, so haben wir hier eine ungleich bedeutendere und in wesentlich abweichendem Geiste gehaltene Untersuchung. Der Verf. — denn dass die angebliche Duplicität der Verf. blosse Fiktion ist, sieht man bald — zeigt sich als einen Mann, welcher die

gesammte neuere Entwicklung der Philosophie und Theologie mit lebendiger Theilnahme durchgemacht, und sich die wesentlichen Resultate derselben angeeignet hat, zugleich aber über Hegel hinausstrebend und durch die Negativität der nachhegelschen Kritik nicht befriedigt, von einem sittlich freien und universalistischen Standpunkt aus eine Versöhnung der streitenden Elemente und eine positivere Geistesform zu gewinnen sucht. Die allgemeine Voraussetzung bildet die Hegel'sche Weltanschauung, denn wird auch das System als solches, namentlich der Anfang desselben, die Dialektik des reinen Seins, und die Lehre vom Verhältniss Gottes und der Welt hier (S. 115 f. 91 ff. 24 f.) einer Kritik unterworfen, gegen die es sich übrigens, wenn es der Raum erlaubte, wohl schützen liesse, so ist doch die Grundstimmung der ganzen Untersuchung aus dem Geiste der Hegel'schen Philosophie hervorgegangen, und auch der Versuch, den einer der Briefsteller macht, zu Jakobi's theistischem Vernunftglauben zurückzukehren (S. 111 ff.), ist theils an sich selbst nicht sehr stichhaltig, und hebt in der Behauptung, dass wir vom Ansich Gottes, oder von Gott nach der Seite seiner Transcendenz nichts wissen können, sich selbst auf, theils wird er auch vom Verf. (S. 127 ff.) in einer Weise verlassen, die diese ganze Erörterung mehr wie eine Verwahrung gegen den Vorwurf des Pantheismus, eine Schleiermacher'sche nominelle Indifferenz gegen Theismus und Pantheismus erscheinen lässt. Diesem philosophischen Elemente steht in der vorliegenden Darstellung weiter das theologische, historisch-kritische zur Seite. Wie dort Hegel, so bildet hier Strauss die allgemeine Grundlage; doch ist auch bei ihm der Verf. nicht stehen geblieben. B. Bauer, den er im Uebrigen nicht überschätzt, giebt er zu, dass bei der Entstehung der Evangelien auch die litterarische Subjektivität thätig war, mit der »Tübinger Schule«, wie man sie neuestens genannt hat, trifft er in der Forderung, das Urchristenthum positiv geschichtlich zu begreifen, zusammen, ohne dass wir doch eigenthümlichen oder weiter entwickelten Untersuchungen in dieser Richtung begegneten. Aus diesen philosophischen und theologischen Elementen hat sich ihm nun die religionsphilosophische Anschauung gebildet, die sich hier an die Idee der Religion der Zukunft, oder der absoluten Religion knüpft. Eine Religion, diess scheint dem Verf. unläugbar, wird auch die Zukunft, wird die Menschheit überhaupt zu jeder Zeit bedürfen, und weit entfernt, denen Recht zu geben, welche in Hegels Zugeständniss dieses Punkts nur eine Schwäche des Philosophen, nicht ein Ergebniss der Philosophie sehen, will er hier noch über Hegel hinausgehen: während dieser Kunst, Religion und Philosophie als eine Stufenreihe immer reinerer Entwicklung des absoluten Bewusstseins betrachtet hatte, so will

unser Verf. dieselben (ähnlich wie Wirth in seinem System der spek. Ethik S. 3 f. die Religion, Philosophie und Kunst) »als drei selbständig neben einander bestehende Auffassungs- und Vermittelungsweisen des endlichen Geistes mit dem absoluten ansehen« (S. 97). Das Wesen der Religion aber setzt er — und hierin trifft er mit dem, was gleichzeitig von Biedermann entwickelt und auch in diesen Jahrbb. schon vielfach angedeutet worden ist, auf bemerkenswerthe Weise zusammen — darein, »dass die Gottesidee in der Religion persönlich wird«, in »die durch diesen bestimmten Begriff von Gott und dem Menschen geforderte und begründete Weltanschauung und Lebensrichtung, die zunächst im Gefühl, in der Empfindung, im unmittelbaren Selbstbewusstsein wurzelt, und von hier aus in Glauben und Gesinnung, in Denken und Wollen, in Kraft und Thätigkeit übergeht« (S. 75), mit Einem Wort, in die freie Sittlichkeit, mag auch der Verf. selbst (vgl. S. 100) diese Beziehung vermeiden, und den Ausdruck »Sittlichkeit« für die Einheit und gegenseitige Durchdringung dieser drei Sphären aufsparen — sagt doch er selbst ebd.: »die Tugend sei zunächst nichts Anderes, als das praktische Pathos für das Ideale, folglich Religion«. Nach diesem kann nun auch die absolute Religion, oder die Religion der Zukunft nur in der vollendeten Sittlichkeit gesucht werden: »die absolute Religion muss als die Gewissenhaftigkeit im edelsten Sinne des Wortes, oder als der Mittelpunkt begriffen werden, in dem alle anderen Strahlen des Geistes zusammenlaufen« (S. 102), wesshalb auch (S. 125) »Ethik« und »absolute Religion« synonym gebraucht werden. Genauer jedoch soll die Nothwendigkeit und Eigenthümlichkeit der religiösen Sphäre (in der Weise Jakobi's und de Wette's) darin liegen, dass die Beschränktheit aller wirklichen Sittlichkeit sich in ihr durch Glaube und Selbstverläugnung ergänze. »Insofern die Verwirklichung der Idee der Gottmenschheit in der Gesammtheit im Reiche Gottes ein noch unerfülltes Ideal bleibt, und sofern die schöne Seele, der Einzelne überhaupt, der sich selber zum Tempel Gottes zu gestalten strebt, seine eigene Beschränktheit und Mangelhaftigkeit erkennt, in so weit findet die Darstellung der göttlichen Idee im Menschenleben ihr nothwendiges Gegengewicht in der Religion, d. h. in der Selbstbeschränkung und Selbstverläugnung, in welcher der Einzelne seine nothwendige Ergänzung durch andere Einzelwesen zu finden gewiss ist, sowie im Glauben und in der Hoffnung, die im Geiste schon die Vollendung wahrnimmt, wo das leibliche Auge nichts als Mängel und Unvollkommenheiten gewahr wird«. Auch hiemit kommen wir indessen immer noch nicht über den Begriff der Sittlichkeit hinaus, und gerade das, was die religiöse Sphäre von der sittlichen als solcher unterschei-

det, die Anknüpfung des Sittlichen an die religiöse Vorstellung als ihre absolute Voraussetzung, überhaupt das Positive in der Religion, scheint sich auf diesem Wege nicht deduciren zu lassen. Auch der Verf. muss diess anerkennen. Es muss ihm zufolge nicht allein, bei aller Verehrung vor dem Christenthum und seinem Stifter, als den grössten Erscheinungen und Mächten der Geschichte, doch »sobald es auf die Feststellung des Begriffes der absoluten Religion ankommt, mit Entschiedenheit und Freimüthigkeit ausgesprochen werden, dass die absolute Religion etwas Anderes und Neues ist, oder dass der im Bau begriffene Tempel der Zukunft nicht mehr die christliche Kirche, dass die absolute Religion nicht mehr das positive Christenthum genannt werden darf« (S. 138), die Religion muss nicht blos »diesen ihren specifischen, ihren biblisch-kirchlichen Charakter aufgeben« (S. 153), sondern sie muss überhaupt »ihr supranaturalistisches und transcendentes Wesen mehr und mehr in ein natürliches rein menschliches Wesen umsetzen«, »die positive Religion muss sich in die absolute umwandeln«. (Ebd.) Ist aber die letztere überhaupt noch Religion? ist nicht jede Religion als solche wesentlich positive? und wird nicht der überwiegenden Mehrzahl der Menschen eben dieses Positive, diess, dass ihnen der Geist als äussere, absolute Auktorität entgegentritt, immer Bedürfniss bleiben? Indem ich mit diesen Fragen den Hauptdifferenzpunkt zwischen mir und dem Verf. bezeichne, kann ich nicht anders, als mit der Anerkennung von ihm scheiden, dass seine Schrift, wenn sie auch ihre Frage nicht zum Abschluss gebracht hat, doch in ihren von einer gebildeten philosophischen Weltanschauung durchdrungenen, und durch ihre Form auch dem grösseren Publikum zugänglichen Erörterungen einen recht dankenswerthen Beitrag zu ihrer Beantwortung liefert.

Kritik der Principien der Strauss'schen Glaubenslehre. Von K. Rosenkranz. Leipzig 1845. VI u. 70 S. Preis 45 kr.

Ein Separatabdruck der Recension über den ersten Theil der Strauss'schen Glaubenslehre, die im Frühjahr 1841 in den Berliner Jahrbüchern erschienen ist. Der Inhalt dieser Recension ist wohl der Hauptsache nach noch ziemlich bekannt, und liess sich ungefähr so nach Allem, was R. sonst geäussert hatte, erwarten: in den Principien freisinnig, in ihrer Ausführung billig und umsichtig will R. der Strauss'schen Kritik zwar vielfaches Recht und Verdienst zugestehen, aber bei Fundamentalpunkten, wie die Christologie und die Frage von der Persönlichkeit Gottes widerspricht er. Ob indessen die christologische Frage

durch die Bemerkungen S. 3 ff. wesentlich gefördert wird, möchten wir bezweifeln; denn auch zugegeben, wiewohl es R. nicht bewiesen hat, dass Christus der grösste Mensch und Mittelpunkt der Geschichte war, so folgt doch daraus weit noch nicht eine specifische Einzigkeit, wie sie die von R. angenommene Sündlosigkeit Christi und Einheit seines Selbstbewusstseins mit dem göttlichen voraussetzt. R.s Bemerkungen über die Persönlichkeit Gottes sind schon im 1. Bd. dieser Jahrbb. 2. H. von Biedermann gründlich geprüft worden, ohne dass ihr Verf. hier eine Gegenbemerkung beigefügt hätte. Dabei ist es für die Sache selbst höchst gleichgültig, wie es mit Hegels persönlicher Ansicht von diesem Punkte bestellt war; nur weil R. ein Gewicht darauf legt, will ich bemerken, dass aus dem ungedruckten Brief Hegels, den er S. 65 f. gegen Strauss zu Hülfe ruft, nicht das Geringste gegen diesen folgt: die absolute Subjektivität Gottes, von der H. hier redet, drückt diesem auch sonst nichts weiter aus, als die absolute Freiheit der Idee, die in der Erscheinung sich verwirklichend darum doch schlechthin bei sich selbst bleibt, nicht das, was wir unter Persönlichkeit Gottes verstehen. Aehnlich hat R. auch im Leben Hegels S. 307 den Glauben dieses Philosophen an die Persönlichkeit des Absoluten »mit grösster Entschiedenheit und ganz klaren Worten« in einer Stelle (Verm. Schr. III, 9) ausgesprochen gefunden, die vielmehr Jakobi's eigentlich gemeintes Bekenntniss der Persönlichkeit Gottes in den Hegel'schen Begriff der Geistigkeit als Sichwissen im Andern umsetzt.

Die Repräsentation der protestantischen Kirche in Würtemberg. Stuttgart 1845. 44 S. Preis 18 kr.

Das Verlangen nach einer freieren Verfassung und vollständigeren Vertretung der protestantischen Landeskirchen ist in der letzten Zeit in den verschiedensten Theilen Deutschlands laut geworden. Im gegenwärtigen Augenblick ist es besonders Sachsen und Würtemberg, wo über diesen Gegenstand verhandelt wird; in Sachsen mehren sich die Versammlungen und Petitionen in Betreff der Kirchenrepräsentation mit jeder Woche und in der würtembergischen Ständeversammlung hat der Abgeordnete von Tuttlingen, Prof. Schmid aus Stuttgart, eine auf sie bezügliche Motion eingebracht. Eben diese Motion hat auch das vorliegende Schriftchen hervorgerufen, das wir hier nicht blos als Anlass zu einer Meinungsäusserung über die Kirchenrepräsentationsfrage gerne benützen, sondern auch desshalb erwähnen, weil es wirklich in vielen

Beziehungen verdient, über den engeren Kreis der blos lokalen Litteratur hinauszudringen, und der Aufmerksamkeit des grösseren Publikums selbst dann noch empfohlen zu werden, wenn die Berathung der Schmid'schen Motion früher fallen sollte, als diese Blätter in die Hände unserer Leser kommen.

Die Forderung einer Kirchenrepräsentation, sowie die allgemeinere einer Emancipation der Kirche vom Staat, von der jene im Grunde nur ein Theil wäre, hat, wie diess auch unser Verf. im Eingang anerkennt, die verschiedensten Motive. Die Einen wünschen das Band der kirchlichen Einheit durch sie aufzulockern, die Andern es fester anzuziehen; die Einen wollen grössere Freiheit der Einzelnen und der Gemeinden, die Andern grössere Macht der Landeskirche über ihre einzelnen Glieder und Theile; die Einen stimmen für die Selbständigkeit des religiösen Gebiets, weil sie das Gleiche auch für die Wissenschaft verlangen, die Andern, weil ihnen eine stärkere Kirche der einzige Damm gegen die immer kühner werdende Wissenschaft zu sein scheint; den Einen ist zu viel Kirche im Staat, den Andern zu viel Staat in der Kirche. Ebenso verschieden, als diese Motive, müssen natürlich auch die Ansichten über die Modalität einer Kirchenrepräsentation sein, über die Art ihrer Zusammensetzung, über ihren Geschäftskreis, über ihre Befugnisse, dem Staat und den Einzelnen gegenüber. Nur über das Dass derselben sind alle einig; die Ehe der Kirche mit dem Staat ist beiden Theilen zur Last geworden, und beide denken daran, einen Scheidungsprocess einzuleiten; ob es aber nicht über die Ansprüche an das gemeinschaftliche Vermögen und über die Kindererziehung Streit giebt, wird sich bald zeigen.

Sehen wir vorerst, unter welchen Bedingungen unser Verf. — noch nicht eine völlige Scheidung von Kirche und Staat, denn diese verwirft er entschieden — sondern nur ein Abkommen über ihre gegenseitigen Rechte und Pflichten, zunächst unter den Verhältnissen der würtembergischen Kirche, möglich findet, so müssen wir seiner Schrift sogleich mit der Anerkennung entgegenkommen, dass sie bei einem unverkennbaren warmen Interesse für die Sache der Kirchenrepräsentation doch durchaus mit Umsicht und Besonnenheit geschrieben ist, und sich von den übertriebenen Ansprüchen und Hoffnungen, überhaupt von all den Illusionen ferne hält, die sich bei so Vielen an jene Frage geknüpft haben, und von gewissen Seiten her auch absichtlich genährt worden sind, um den Schein eines nicht in diesem Umfange vorhandenen allgemeinen Bedürfnisses hervorzubringen. Er verlangt allerdings eine Kirchenrepräsentation, aber er stützt dieses Verlangen nicht auf unwahre Schilderungen eines angeblichen Nothstands, in dem sich die Kirche gegen-

wärtig befinde, und einer vermeintlichen Blüthe, zu der sie durch das Mittel der Kirchenrepräsentation mit Einem Schlage kommen soll; er giebt zu, dass der gegenwärtige Zustand der Kirche in Würtemberg materiell kein unleidlicher sei, und dass die wesentlichen Gebrechen des kirchlichen Lebens ganz wo anders herrühren, und ihr Heilmittel anderswo zu suchen haben, als in der gesellschaftlichen Verfassung; er verlangt eine Vertretung der Kirche einfach desshalb, weil die Kirche ein Recht an sie hat, und sich nicht dabei beruhigen kann, dass sie im gegenwärtigen Augenblick gut regiert wird, sondern auch Garantieen für die Zukunft fordern muss. Ebenso besonnen äussert sich der Verf. auch hinsichtlich der weiteren Punkte, die hier hauptsächlich zur Sprache kommen, der Fragen über die Zusammensetzung und den Geschäftskreis der Landessynode, über die kirchliche Vertretung der einzelnen Gemeinden (die sog. Kirchenconvente) und über das Kirchengut. Er weist nach, dass zu einer fortlaufenden gesetzgebenden Thätigkeit einer evangelischen Landessynode in der protestantischen Kirche gar kein Stoff ist, wenn diese nicht theils in den Wirkungskreis der verwaltenden Behörden, theils in die freie Entwicklung der Theologie und des Kultus die verderblichsten Eingriffe machen will, und er belegt diesen Satz auf eine sehr schlagende Weise mit einer Uebersicht über die Erlasse des würt. Consistoriums während einigen Jahren; er wünscht daher nur kurze und nicht allzu häufige Versammlungen der Landessynode, zu deren Bildung seinem Vorschlage nach die amtliche Befugniss der Prälaten und Consistorialmitglieder, die freie Wahl der Geistlichen des Landes, und die Ernennung durch den Landesherrn concurriren soll. Was die Kirchenconvente betrifft, so widerspricht er dem Vorschlag, ihre jetzige Zusammensetzung zu ändern, an die Stelle der aus dem Gemeinderath hervorgegangenen Kirchenconvente besondere, eigens für diesen Zweck gewählte Presbyterien zu setzen, und diesen erweiterte Befugnisse, namentlich in Beziehung auf Kirchenzucht, einzuräumen. Der Verfasser zeigt hier treffend, dass weit die meisten von den Geschäften, die unsern Kirchenconventen obliegen, wie namentlich die Beaufsichtigung der Schulen, der Sittenpolizei und des Armenwesens, nicht religiöser, sondern gemeindebürgerlicher Natur sind, dass der Staat gegenwärtig in dieser Beziehung, weit entfernt, kirchliche Geschäfte von weltlichen Behörden ausüben zu lassen, vielmehr für Geschäfte, die an sich der weltlichen Obrigkeit zustehen, die Mitwirkung der Kirche beizieht, dass endlich eine Kirchenzucht — wie auch in diesen Jahrbb. III, 1, 408 f. nachgewiesen worden ist — ebenso dem Wesen des Protestantismus, als den unantastbaren Rechten der persönlichen Freiheit widerspricht. Nur in zwei Punkten wünscht der Verf. die Befugnisse

der Einzelgemeinden erweitert, indem er verlangt, dass die Geistlichen (die in Würt. durchaus, mit nur Einer oder zwei Ausnahmen, von der Regierung oder Patronen ernannt, nicht von den Gemeinden gewählt werden) den Gemeinden, falls diese mit Gründen gegen sie protestiren, nicht aufgedrungen, und ebenso, dass Aenderungen im Kultus an ihre Zustimmung geknüpft werden. Grössere Einräumungen macht er der Unabhängigkeit der Landeskirche hinsichtlich des Kirchenguts, das seiner Ansicht nach entweder in dem Ertrag gewisser Distrikte oder in einer auf Naturalien fixirten und nach Maassgabe der Naturalienpreise wechselnden Geldrente festgestellt werden sollte. Gerade hier können wir aber mit dem Verf. nicht einverstanden sein, und müssen der bisherigen Praxis, wornach die Ausgaben für die allgemeinen Bedürfnisse der Kirche ebenso, wie andere Staatsausgaben, für jede Finanzperiode mit den Ständen verabschiedet werden, unbedingt den Vorzug geben, so sehr wir auch wünschten, dass die Bestimmung der würtemb. Verfassung, die in ihrem 77. §. mit klaren Worten eine Ausscheidung und abgesonderte Verwaltung des Kirchenguts verlangt, nicht blos umgedeutet, sondern auf dem gesetzlich vorgeschriebenen Wege geändert worden wäre. Und zwar gründet sich dieser Widerspruch ebensosehr, als auf das Interesse des Staats, auch auf das der Kirche. Wird die Kirche als eine Korporation mit einem ihr rechtlich zugehörigen, von der Verfügung des Staats unabhängigen, bedeutenden Vermögen anerkannt, so ist sie bereits nicht blos eine geistige, sondern eine weltliche Macht neben dem Staate, und der Kollisionen mit diesem kein Ende, wie hundert Beispiele, bis auf den Aargauischen Klosterstreit herab, zur Genüge darthun. Der Hauptgrund gegen jene Einrichtung ist uns aber der, dass es kein grösseres Hinderniss für den religiösen Fortschritt giebt, als einen selbständigen Besitz der Kirche. Wird der Kirche vom Staat und den Gemeinden gegeben, was sie braucht, so können diese ihre Gaben nach dem Bedürfniss der Kirche abmessen, und auch neu entstehende religiöse Gemeinschaften nach Maassgabe ihres Umfangs daran theilnehmen lassen. Noch einfacher macht sich diess, wenn man es den Mitgliedern einer Kirche selbst überlässt, die Mittel für die kirchlichen Bedürfnisse aufzubringen, ohne jedoch kirchliche Stiftungen mit einem ewigen und unantastbaren Recht anzuerkennen. Ist dagegen die Kirche als Ganzes im Besitz eines bedeutenden Vermögens, so muss ihr dieses von Rechtswegen bleiben, mag sich die Zahl ihrer Mitglieder auch noch so sehr vermindern, und wenn daraus auch nicht immer solche Monstrositäten entstehen, wie der ungeheure Besitz der protestantischen Staatskirche in Irland, so bleibt doch immer der Uebelstand, dass alle, die ihre Confession wechseln, dadurch ihres Antheils am Kir-

chenvermögen verlustig gehen, dass also das, was das Freieste sein soll, die religiöse Ueberzeugung, mit weltlichen Vortheilen und Nachtheilen verknüpft wird. Findet vollends ein Confessionswechsel im Grossen statt, wie in der Reformationszeit, so ist bei dieser Einrichtung die revolutionäre und vom Standpunkt des positiven Rechts aus ganz unstatthafte Maassregel der Einziehung von Kirchengütern durch solche, die einer andern Confession angehören, gar nicht zu umgehen.

Wir unterlassen es, auf das Einzelne der vorliegenden Vorschläge näher einzugehen; nur über die Kirchenrepräsentationsfrage im Ganzen mag hier noch Weniges bemerkt werden.

Man sucht dieser Frage gegenwärtig die Wendung zu geben, als ob es sich in ihr einfach um Selbständigkeit oder Unselbständigkeit des religiösen Lebens handelte, man verlangt, dass sich nicht blos die kirchlich Gesinnten, sondern dass sich überhaupt Alle, denen die Sache der Freiheit am Herzen liegt, für sie interessiren, man appellirt an die Sympathieen des politischen Liberalismus, man verschmäht es nicht, selbst der Wissenschaft in diesem Fall gute Worte zu geben, und die »Synodalverfassung in der protestantischen Kirche eine Lebensfrage für Kirche, Staat und Wissenschaft« [1]) zu nennen. Auch wir sind für eine freiere Verfassung der Kirche, wenn sie wirklich eine freie ist, aber wenn man dieses Prädikat für die verlangte Kirchenrepräsentation ohne Weiteres in Anspruch nimmt, so möge man sich wohl hüten, dass keine Täuschung im Spiel ist. Auf die näheren Bestimmungen kommt hier geradezu Alles an. Eine Kirchenrepräsentation kann dem Interesse der Freiheit und des Fortschritts gemäss sein, sie kann aber auch als ein Mittel gegen beide gewünscht und benützt werden, es giebt eine hierarchische Demagogie so gut als einen hierarchischen Absolutismus. Dass aber im vorliegenden Falle wirklich ein gut Theil hierarchischer Gelüste mitunterläuft, davon überzeugt uns schon die Art, wie die fragliche Maassregel betrieben wird. Es ist wahr, aus allen Theilen des Landes sind Petitionen zu ihrer Unterstützung eingelaufen, aber wie sind diese Petitionen zu Stande gekommen? Ein Theil ohne Zweifel durch freien Entschluss der Bittsteller, ein anderer Theil aber, wie wir wahrzunehmen mehrfach Gelegenheit hatten, einzig und allein auf Bestellung. Selbst eifrige Beförderer dieser Sache haben uns zugegeben, dass das Interesse dafür beim Volke im Ganzen genommen gering sei. Bringt man daher auch vielleicht eine namhafte Anzahl von Petitionen zusammen, für die absichtlich möglichst viele Laien requirirt werden,

1) Titel eines Aufsatzes in den Monatsblättern z. Erg. d. Allg. Zeitung, März d. J. S. 115.

weil diese geeigneter sind, die freie Volksstimme zu repräsentiren, so ist das doch noch lange kein wirklicher Ausspruch der öffentlichen Meinung. Die Aufregung ist, wie so Manches in den letzten Jahren, weit mehr von oben herab gemacht, als von unten, frei aus dem Volke erwachsen. Aber auch die ganze Richtung, die man der Sache der Kirchenvertretung von einer gewissen Seite zu geben sucht, lässt diese im Augenblick nicht eben als förderlich für das Interesse der religiösen Freiheit erscheinen. Ob sie es nicht in letzter Beziehung doch ist, und ob nicht die Bewegung, die man veranlasst hat, später einmal ihren Urhebern über den Kopf wachsen wird, wäre eine andere Frage, zur Zeit aber ist zwar sehr viel von Kräftigung des kirchlichen Gemeingeistes, von Autonomie der Kirche, von strafferem Zusammenfassen der kirchlichen Einheit, überhaupt also von einer Vermehrung der Macht der Gesammtkirche die Rede, blutwenig dagegen von Vorkehrungen gegen den Missbrauch dieser Macht, von Gegenleistungen der Kirche an den Staat, von Garantieen für die Selbständigkeit der Ortsgemeinden, für die religiöse Freiheit der Einzelnen, für die ungehemmte Entwicklung der Wissenschaft. Die letztere besonders ist es ganz offenbar, gegen welche die Kirchenrepräsentation ein Mittel sein soll. Ausdrücklich beklagt der Abgeordnete von Tuttlingen in seiner Motion als einen wesentlichen Mangel des gegenwärtigen Zustands, dass der akademische Senat der Landesuniversität »nicht nur die Lehrer der Philosophie, sondern auch die Lehrer der Theologie allein vorzuschlagen habe«. Er verlangt also die Mitwirkung einer kirchlichen Behörde zu den Vorschlägen für die Besetzung der theologischen und selbst der philosophischen Lehrstellen, oder was dasselbe ist, er verlangt, dass die Universitätslehrer selbst in dem Fach, welches das freiste von allen sein soll, noch nach andern als wissenschaftlichen Gesichtspunkten gewählt, dass der kirchlichen Auktorität auf die Resultate der theologischen und philosophischen Forschung ein normirender Einfluss gestattet werde. Welcher Art aber dieser Einfluss sein würde, diess mag man eben aus dem Beispiel des genannten Abgeordneten abnehmen, der sich neulich in der würtemb. Ständeversammlung darüber, als über eine Beeinträchtigung der akademischen Hörfreiheit, beschwert hat, dass an der hiesigen evangelisch-theologischen Fakultät die Apologetik zwei Jahre lang nur bei einem einzigen Lehrer, und zwar von auflösender Tendenz, habe gehört werden können. Diese Angabe ist nun zwar völlig aus der Luft gegriffen — die Apologetik ist in den letzten zehn Jahren und so lange wir uns erinnern jedes Jahr von einem der zwei mit ihr beauftragten ordentlichen Professoren, theils abgesondert, theils in Verbindung mit der Dogmatik, und ausserdem noch seit dem Jahr 1839 von dem

Herausgeber dieser Zeitschrift wiederholt vorgetragen worden — um so bezeichnender ist aber jene Beschwerde für die Parthei, in deren Namen sie vorgebracht wird. Wenn die eigene Ansicht nur nicht das völlige Monopol hat, wenn Andere von der freien Konkurrenz, die jedem akademischen Lehrer offen steht, Gebrauch machen, so klagt man alsbald über Beeinträchtigung der Hörfreiheit, wenn aber die Studirenden bei Männern der eigenen Parthei zu hören genöthigt sind, weil nur solche für gewisse Fächer angestellt werden, dann hat jene Freiheit natürlich nichts zu befahren. Ist diess der Geist, in dem für die Zukunft die Kirche ihren Einfluss auf die Wissenschaft geltend machen will, so hätte der Staat die entschiedene Verpflichtung, eine solche Einwirkung von seinen wissenschaftlichen Anstalten fernzuhalten.

Fast noch unumwundener spricht sich in dieser Beziehung der obenerwähnte Aufsatz in den »Monatsblättern« u. s. f. aus, den wir trotz seiner Anonymität doch als eine Art Manifest im Sinne Vieler betrachten zu dürfen glauben. »Durch Synoden, sagt er S. 118, wird der kirchliche Gemeingeist mächtiger, also werden diejenigen, deren wissenschaftliche Richtung der Kirche entgegen ist, einen schwereren Stand haben«. Aber, bemerkt er weiter, »ist es wirklich ein so grosser Schaden, wenn die Freiheit der Forschung durch eine stärker gewordene Kirche ein Gegengewicht erhält«? – »Häufig wird die Bemerkung gemacht, dass doch die kirchliche Wissenschaft bis jetzt mit wenig Glück sich gegen die Angriffe der unkirchlichen zur Wehre gesetzt habe«. »Die Litteratur ist aber für Religion und Kirche weder der einzige noch der angemessenste Kampfplatz« u. s. w. »Würde aber der kirchliche Gemeingeist nicht auch der ernsthaften, gediegenen Forschung in den Weg treten? Es kann sein, ja vielleicht muss es sein«. »Das Neue soll sich selber Bahn brechen, es soll sich wehren, wie auch die evangelische Lehre sich hat ihre Existenz erkämpfen müssen. Ist es etwas wirklich Neues, hat es sittliche Kraft in sich zum Beleben und Umgestalten, so sollen seine Freunde darob kämpfen und sich etwas gefallen lassen in seinem Dienst, nicht aber nur nachrechnen, ob man sie auch schnell genug honorire, und klagen. Unsere Reformatoren haben niemals darüber gejammert, dass Rom, wider das sie auftraten, sie nicht zu Bischöfen mache, kein Mann von innerlichem Drang härmt sich und rechtet um solche Geltung, sondern überall, wo wirklich neue Ideen aufkommen, bestehen die von ihnen Beseelten auf keinem andern Vorrecht, als auf dem, zu kämpfen und zu dulden, und durch beides erst diesen Ideen Raum und Freiheit zu schaffen«.

Ich habe diesen Passus etwas ausführlicher ausgezogen, weil er wirklich höchst bezeichnend ist. Dass auf eine wissenschaftliche Ueber-

windung der Kritik zu verzichten sei, wird hier förmlich eingestanden, und aus diesem Grunde der Gemeingeist der Kirche gegen sie aufgerufen. Aber welches sind denn die Mittel, deren sich dieser Gemeingeist bedienen soll? Die blosse »Selbstdarstellung«, von der eben jener Aufsatz spricht, wird wohl nicht ausreichen; diese ist ihm auch jetzt nicht verwehrt; die Kirche kann ihren Geist in Werken der christlichen Bruderliebe, in Schöpfungen der Kunst, in Leistungen der Wissenschaft frei darstellen, wie sie will, Niemand hindert sie; will man dazu noch das weitere Mittel von Hirtenbriefen und Synodalreden, so haben wir nichts dagegen einzuwenden, so wenig wir auch einsehen, was damit viel gewonnen sein soll; aber so viel wir bis jetzt verspürt haben, hat man es zweckmässiger gefunden, dieser Selbstdarstellung durch einige praktischere Handgriffe zu Hülfe zu kommen, durch eben jene nämlich, die auch unser Verf. andeutet, wenn er die Freunde des Neuen auffordert, sich etwas gefallen zu lassen in seinem Dienst, und auf keinem andern Vorrecht zu bestehen, als auf dem, für ihre Ueberzeugung zu kämpfen und zu dulden. Ganz so schön und ideal, wie die Schleiermacher'sche »Selbstdarstellung« lautet das allerdings nicht mehr, aber praktischer, wie gesagt, ist es. Nur wenn man verlangt, dass auch wir diese Praxis billigen sollen, so ist das gar zu naiv. »Das Neue wird sich von selbst Bahn brechen«, mit diesem armseligen Kanzleitrost sollen wir uns abfinden lassen, während man doch gleichzeitig Alles thut, um jenes Bahnbrechen durch ganz andere, als die geistigen Mittel, unmöglich zu machen, und dem Neuen die unentbehrlichen Organe und Bedingungen seiner Existenz zu entziehen. Es ist eine wahre Verhöhnung, wenn man uns ermahnt, muthig für unsere Ueberzeugung zu kämpfen, und in demselben Augenblick den Entschluss erklärt, uns statt der wissenschaftlichen Waffen, die wir allein zu führen wissen, mit den bekannten Mitteln des »kirchlichen Gemeingeists« entgegenzutreten. Es ist, wie wenn man einem Gebundenen zurufen wollte: »wehre dich, warum lässt du dich denn misshandeln, wie kannst du dich denn beschweren, kämpfe für deine Ueberzeugung«! Jammern und uns abhärmen werden wir darum nicht, wie wir es auch bisher nicht gethan haben, aber rechten werden wir allerdings, wo es sich um unser Recht handelt. Die Freiheit der Lehre und des Worts, die gleiche akademische Vertretung aller wissenschaftlich und geschichtlich berechtigten Ansichten, die freie Laufbahn für das Talent, welche Farbe es nun trage, die ungehemmte Entwicklung der Wissenschaft auf ihrem Gebiete, diese Forderungen sind nicht ein Almosen, das wir von der Gnade unserer Gegner zn erbetteln hätten, sondern ein Recht, das uns als Bürgern eines freien Staats und als Mitgliedern der protestan-

tischen Kirche zusteht, durch dessen Verkümmerung uns ein Unrecht geschieht, auf dem wir bestehen müssen, wenn wir nicht uns selbst und unserer Sache untreu werden wollen. Das »Vorrecht zu kämpfen und zu dulden« heisst mit andern Worten: das Vorrecht unserer Gegner, uns zu misshandeln; wer uns ermahnt, uns damit zu begnügen, der verlangt von uns, dass wir Thoren sein sollen, wie wenigstens die Reformatoren keine gewesen sind. Ein Bischof hat Luther freilich nicht werden wollen, so wenig als Strauss würtembergischer Prälat werden will, aber hat er darum die ihm von der katholischen Kirche zur Ausbreitung des katholischen Glaubens übertragene Lehrstelle niedergelegt, als er mit jener Kirche gebrochen hatte? Den Reformatoren ist es nicht eingefallen, das Neue in der Art sich selbst Bahn brechen zu lassen, dass sie allen Hemmungen dieses Neuen ruhig zugesehen hätten, sondern sie haben sich an die Fürsten und an den Adel deutscher Nation gewendet, und sie aufgefordert, Hand anzulegen, und diese Hemmungen zu entfernen. Ihre jetzigen Nachfolger in den geistlichen Stühlen dagegen wenden sich umgekehrt an Volk und Fürsten, um dem Fortschritt der Wissenschaft neue Blöcke in den Weg zu legen.

Die Kirchenrepräsentation, so viel wird nach dem Vorstehenden klar sein, kann nicht einfach mit der Sache der Freiheit und des Fortschritts identificirt werden, ihre Wirkung und Bedeutung wird vielmehr ganz von dem Sinn und Geist abhängen, in dem sie aufgefasst und organisirt wird. Auf Einzelvorschläge können wir hier nicht eingehen, im Allgemeinen aber ergiebt sich der einfache Kanon, dass in demselben Maasse, als die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat vermehrt wird, auch die Ansprüche der Kirche an den Staat vermindert, und die Garantieen für die Gewissensfreiheit der Einzelnen wie für die Freiheit der Wissenschaft verstärkt werden müssen, denn nur so bleiben die verschiedenen Gebiete im Gleichgewicht, will man dagegen das eine auf Kosten des andern vergrössern, so möge man wohl zusehen, dass nicht am Ende die gehofften Eroberungen in einen bedenklichen Rückzug umschlagen.

Einladung

zur Unterzeichnung auf eine Denkmünze für Dr. H. E. G. Paulus.

Die Redaktion ist gebeten worden, das Nachstehende in die Theol. Jahrbücher aufzunehmen:

»Der vierundachtzigjährige Ehrenbürger unserer Stadt, der vor sechs Jahren sein mit allgemeiner Theilnahme gefeiertes, fünfzigjähriges Amtsjubiläum begieng, der hochverehrte Doktor H. E. G. Paulus, Grossh. Bad. geheimer Kirchenrath und ordentl. öffentl. Professor der Theologie und Philosophie an hiesiger Universität, ist vor kurzer Zeit aus seiner, seit 56 Jahren dem Wohle des Staates, der Kirche und Wissenschaft gewidmeten Amtsthätigkeit unter Bezeugung der allerhöchsten Zufriedenheit mit seiner langjährigen, vielverdienstlichen Wirksamkeit geschieden.

»Eine bedeutende Anzahl von Einwohnern der hiesigen Stadt aus allen Ständen hat diesen Augenblick für den passendsten gehalten, alle die zahlreichen hiesigen und auswärtigen Verehrer und Freunde des rühmlichst verdienten Mannes zur Unterzeichnung auf eine zur Ehre des Jubelgreises zu prägende Denkmünze aufzufordern und zur Ausführung dieses Vorhabens in einer öffentlichen Versammlung ein aus den Unterzeichneten bestehendes Comité zu wählen.

»Die Denkmünze soll auf der Vorderseite das Brustbild des Gefeierten, auf der Rückseite eine passende Inschrift enthalten. Man unterzeichnet entweder auf ein broncenes oder silbernes Exemplar. Ersteres kostet höchstens zwei preussische Thaler (3 fl. 30 kr.); letzteres 4 fl. rheinisch weiter; doch wird der Preis bei der grossen Theilnahme, die unsere Aufforderung schon jetzt hier gefunden hat, wahrscheinlich geringer zu stehen kommen.

»Auswärtige Bestellungen auf silberne oder broncene Denkmünzen werden baldigst erbeten und können bei den hiesigen Universitäts-Buchhandlungen von K. Groos, Hoffmeister, Mohr, K. Winter oder bei der Redaktion des Heidelberger Journals in frankirten Briefen gemacht werden.

»Für die hiesigen Theilnehmer liegen besondere Subscriptionslisten im Museum, der Harmonie, dem Bürgerverein, so wie bei der Redaktion des Heidelberger-Journals auf.

»Wir leben der gegründeten Hoffnung, dass unserer gegenwärtigen Einladung sowohl hier, als auswärts eine recht zahlreiche Theilnahme

geschenkt wird, und bitten die verehrlichen Redaktionen der öffentlichen Blätter Deutschlands, welche an diesem Unternehmen Antheil zu nehmen gedenken, die gegenwärtige Aufforderung einrücken und Subscriptionssammlung übernehmen zu wollen.

Heidelberg, am 1. März 1815.

Dittenberger, Professor und Stadtpfarrer.
C. A. Fries, sen. Banquier.
Küchler, Rechtsanwalt.
Dr. Lewald, Kirchenrath und Professor.
Louis, Direktor der höhern Bürgerschule.
Dr. Freiherr v. Reichlin Meldegg, Professor.
Dr. Tiedemann, Geheimerath und Professor.«

Indem der Unterzeichnete durch Aufnahme der vorstehenden Einladung eine angenehme Pflicht gegen den würdigen Landsmann erfüllt, der auch am Abend eines langen, der Wissenschaft und der Geistesfreiheit gewidmeten Lebens nicht müde geworden ist, mit jugendlicher Rüstigkeit im Dienst derselben Mächte fortzuarbeiten, erbietet er sich zugleich, Unterzeichnungen für die Denkmünze zu weiterer Besorgung in Empfang zu nehmen.

Zeller.

I.

Abhandlungen.

1.

Ueber das Wesen der Religion.

Von

dem Herausgeber.

Zweiter Abschnitt [1]).

Positive Bestimmung des Wesens der Religion.

Die Religion, so viel wird unser erster Artikel gezeigt haben, ist weder ein Wissen, noch ein Thun, noch auch ein Gefühl, jede dieser Geistesthätigkeiten für sich genommen und abgetrennt von der andern, es ist aber in ihr sowohl Wissen, als Thun und Gefühl. Es bleibt also nur übrig, sie als eine alle Seiten des Geisteslebens umfassende Form desselben zu betrachten. Dass diess auch von jedem andern Gebiet des Seelenlebens gilt, sobald dasselbe in seiner Vollständigkeit dargestellt werden soll, ist richtig; daraus folgt aber nur, dass diese Bestimmung den Begriff der Religion noch nicht erschöpft, nicht, wie Schleiermacher will [2]), dass sie falsch ist. Die Aufgabe wird daher nur sein können, unter Voraussetzung derselben die unterscheidende Eigenthümlichkeit des religiösen Bewusstseins und das innere Verhältniss seiner Momente festzusetzen.

1) Den ersten historisch-kritischen Abschnitt s. H. 1, S. 26—75.

2) Der christliche Glaube I. 14 f.

Um nun die Stellung der Religion im Gesammtgebiete des menschlichen Bewusstseins vorerst im Allgemeinen auszumitteln, so können wir eine dreifache Weise der Geistesthätigkeit unterscheiden: die theoretische, die praktische und ausser diesen noch eine dritte, welche die pathologische heissen mag [1]. Theoretisch nenne ich diejenige Thätigkeit, welche in der Erkenntniss des Objekts, praktisch die, welche in der Hervorbringung eines in die objektive Erscheinung heraustretenden Werks, pathologisch die, welche in der Wirkung auf das Selbstbewusstsein des thätigen Subjekts ihr Ziel findet. Unter den ersten Gesichtspunkt fällt alle wissenschaftliche Thätigkeit, von ihren ersten aus der sinnlichen Wissbegierde hervorgehenden Anfängen bis zu ihrer höchsten Vollendung; zum Praktischen rechnen wir hier ebenso das technische und künstlerische Hervorbringen, wie die Thaten des Willens, welche auf Gestaltung eines Objektiven in Recht, Staat und Sittlichkeit gerichtet, und durch den Gedanken einer objektiven Nothwendigkeit, des Rechts und der Pflicht, bestimmt sind; das einleuchtendste Beispiel einer pathologischen Thätigkeit bietet das Verhältniss der Liebe und Freundschaft, denn wie vielfach dieses auch durch die sittliche und intellectuelle Bildungsstufe der betreffenden Personen modificirt werden mag, so besteht doch sein eigenthümliches Wesen nicht in der Verbindung für einen praktischen oder theoretischen Zweck — eine solche ist erst eine Association — sondern darin, dass sich das Selbstbewusstsein des einen Theils durch das des andern ergänzt: jede wahre Freundschaft wird sittliche und geistige Förderung bringen, aber ihr unmittelbares Motiv ist nicht der Wunsch, sich durch den Freund zu bilden, sondern das Wohlgefallen an seiner Persönlichkeit, die Neigung, das Verhältniss ist kein praktisches in dem oben aufgestellten strengeren Sinn, sondern

---

[1]) Im ersten Abschnitt, und so auch in früheren Arbeiten, wo es sich zunächst nur darum handelte, das religiöse Gebiet vom wissenschaftlichen zu unterscheiden, habe ich die Ausdrücke »praktisch« und »pathologisch« noch unterschiedslos gebraucht, indem der erstere im weitern Sinn genommen wurde.

ein persönlich gemüthliches, wie sich diess schon darin zeigt, dass das Bedürfniss und der Sinn für Freundschaft nicht blos mit der wissenschaftlichen Anlage, sondern auch mit der Thätigkeit für allgemein sittliche Zwecke nicht nothwendig und gleichmässig verknüpft ist.

Schon aus dieser allgemeinen Bestimmung wird übrigens erhellen, dass die obige Unterscheidung des theoretischen, praktischen und pathologischen oder gemüthlichen Verhaltens mit der Unterscheidung von Wissen, Wollen und Fühlen sich zwar berührt, aber nicht mit ihr zusammenfällt. Mit den letzteren Audsrücken bezeichnen wir die verschiedenen Stellungen des Bewusstseins zum Objekt und zu sich selbst nach ihrer abstrakten Form, wie sie nie in der wirklichen Erfahrung rein vorkommt; denn in jedem konkreten Lebensmoment ist das Aufnehmen des Gegenständlichen in's Bewusstsein, das Vorstellen und Denken, mit der selbstthätigen Richtung auf's Objekt, und dieses beides mit der individuellen Aneignung des gegebenen Lebenszustands im Gefühl nothwendig verknüpft; es ist aus diesem Grunde unmöglich, irgend ein konkretes Lebensgebiet auf's Wissen, Wollen oder Fühlen zu beschränken, ohne theils die Einheit des geistigen Lebens zu zerreissen, theils das betreffende Gebiet gleichzeitig zu eng und zu weit zu fassen, wie diess eben Schleiermacher in Betreff der Religion gethan hat, wenn er einerseits alles Erkennen und Handeln von ihr ausschliesst, andererseits jedes gesunde Gefühl für sie in Anspruch nimmt. Anders verhält es sich mit unsrer Bestimmung. In jeder von den hier unterschiedenen Formen der Thätigkeit ist sowohl ein Erkennen, als ein Fühlen und Handeln; auch die wissenschaftliche Beschäftigung geht aus einem innern Bedürfniss, aus dem Gefühl eines Mangels und dem Streben nach seiner Ergänzung hervor, auch in ihr reflektirt sich jeder Erfolg in einem Gefühl der Befriedigung oder Unzufriedenheit, auch in ihr kommt eine Reihe von Handlungen vor (z. B. beim Experimentiren u. dgl.), die für sich genommen praktischer Art wären, aber durch ihre Unterordnung unter den Zweck des Erkennens zu Theilen der theoretischen Thätigkeit werden. Dasselbe gilt von den beiden andern Gebieten, dem praktischen

und dem pathologischen: so wenig ein sittliches oder künstlerisches Schaffen ohne die Vorstellung des Zwecks und der zu dem Zweck führenden Mittel, ohne das Gefühl des Bedürfnisses, aus dem alle Thätigkeit hervorgeht, und das Gefühl der Befriedigung, in welchem sie erlischt, möglich ist, so wenig ist auch umgekehrt im pathologischen Verhalten ein Zustand des reinen Gefühls, des blossen Geniessens oder Leidens möglich, sondern jedes Gefühl ist theils durch die Vorstellung des Objekts, theils durch ein darauf bezügliches Thun vermittelt. Sofern daher jene drei Weisen der Thätigkeit mit den drei Grundformen des Seelenlebens in einem besondern Verhältniss stehen, so ist dieses doch nicht das der einfachen Identität; das Interesse des Wissens ist in der theoretischen, das des Handelns in der praktischen, das des Gefühlslebens in der pathologischen Thätigkeit das Bestimmende der ganzen Sphäre, der Mittelpunkt der sämmtlichen geistigen Funktionen, aber diese selbst sind nicht auf eine einzelne von jenen Formen beschränkt.

Fragen wir nun, in welche der angegebenen Klassen das religiöse Bewusstsein zu stellen ist, so wird schon aus unserer früheren Untersuchung (1. H. S. 42 f.) hervorgehen, dass es weder das Interesse des Wissens, noch das des Handelns ist, durch welches dasselbe beherrscht ist. Es ergiebt sich diess nicht blos aus dem allgemeinen Grunde, den Schleiermacher mit Recht für sich geltend macht, dass weder die Vollkommenheit des Wissens, noch die des Thuns für die Vollkommenheit der Frömmigkeit das Maass abgiebt, dass ein hoher Grad der Erkenntniss und eine reine Sittlichkeit auch bei solchen vorkommt, die auf Religiosität keinen Anspruch machen, dass mithin auch nicht der unterscheidende Charakter der Religion auf einer von diesen Seiten liegen kann, sondern es zeigt sich auch an der Beschaffenheit des religiösen Wissens und Thuns selbst. Jede Religion enthält einen bestimmten Kreis eigenthümlicher Vorstellungen, jede hat ihre Theorie, und je höher eine Religion steht, um so ausgebildeter wird auch dieses theoretische Element in ihr sein. Aber es ist nicht das Interesse des Wissens, als solches, aus dem diese Vor-

stellungen hervorgegangen, und durch das sie bestimmt sind: Gegenstand des religiösen Wissens ist nicht das Wissbare überhaupt, sondern nur das, was auf das Heil des Menschen Beziehung hat, die Religion will keine Metaphysik haben, sondern eine Theologie, sie will nicht erfahren, was Gott, was die Welt, was der Mensch an sich ist, sondern nur, wie sich Gott zum Menschen verhält, und der Mensch zu Gott zu verhalten hat; d. h. das Wissen ist in ihr nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel für einen ausser ihm liegenden Zweck, die Bestimmung des persönlichen Verhältnisses, in dem der Mensch zu Gott steht. Nur aus diesem Gesichtspunkte lässt sich auch, wie unten noch gezeigt werden soll, die Dogmenbildung erklären. Aber auch das Interesse des Handelns, als solches, ist es nicht, durch welches das religiöse Verhältniss bestimmt wird. Wo dieses das Bestimmende ist, da hat die Thätigkeit ihren Zweck und ihr Maass an dem hevorzubringenden Werke: aus künstlerischem Interesse arbeitet nur, wer eben in der Hervorbringung des Kunstwerks das Ziel, und in der Idee desselben die Norm seines Thuns sieht, aus politischem, wem die richtige Gestaltung des Staatslebens, nicht ein durch den Staat zu erreichender anderweitiger Erfolg, aus sittlichem, wem die Darstellung des sittlich Guten, die Pflichterfüllung, nicht ein aus der Pflichterfüllung hervorgehender Vortheil, welcher Art dieser nun sein mag, Motiv ist. Diess schliesst nun allerdings nicht aus, sondern setzt vielmehr voraus, dass auch das handelnde Subjekt selbst mit seinem persönlichen Interesse sich in der Handlung befriedigt finde; sein Thun hat aber darum noch keinen pathologischen Charakter, so lange nur diese persönliche Befriedigung in der Handlung als solcher, nicht in etwas ausser ihr Liegendem, für das sie bloses Mittel wäre, gesucht wird. In der Religion aber ist eben dieses der Fall: nicht allein die eigenthümlichen Handlungen, welche die Religion aus sich erzeugt, diejenigen, welche wir unter dem Namen des Kultus, im weitern Sinn, zusammenfassen, haben ein pathologisches Motiv, sondern auch die allgemein sittliche Thätigkeit wird zu einer religiösen erst dadurch, dass ihr ein solches gegeben wird. Der Kultus lässt sich aus einem doppel-

ten Gesichtspunkt betrachten: als eine Handlung des Menschen in Beziehung auf Gott, und als eine Handlung des Menschen auf sich selbst. Nach jener Beziehung ist er ein Mittel, sich das Wohlgefallen der Gottheit zu erwerben, ein Gottesdienst, und diess ist die Bedeutung, welche der Kultus für das religiöse Bewusstsein selbst ursprünglich gehabt hat; nach dieser ist er, wofür er der geläuterten, das göttliche Wohlgefallen nur noch an die sittliche Würdigkeit knüpfenden Frömmigkeit unsrer Zeit gilt, ein Mittel zur religiösen Förderung des Menschen, zur Erbauung. Welche von beiden Bestimmungen man aber vorziehen mag, so erscheint der Kultus als ein Thun, dessen Grund und Maass nicht in ihm selbst, sondern nur in dem persönlichen Bedürfniss des Subjekts liegt. Wird der Kultus als Gottesdienst betrachtet, so liegt diess am Tage: der Mensch dient Gott, um das Wohlgefallen Gottes zu gewinnen, und er bemüht sich um das göttliche Wohlgefallen, weil er sein eigenes Wohl von diesem abhängig weiss; um was es ihm daher bei der Gottesverehrung in letzter Beziehung zu thun ist, das ist nur er selbst. Aber auch wenn wir den Zweck des Kultus unmittelbar in seiner geistigen Wirkung, in der Erbauung suchen, ist sein Motiv ein pathologisches, denn was die Erbauung sowohl von der theoretischen Belehrung, als von der moralischen Anregung unterscheidet, das eigentlich religiöse Moment derselben, hat seinen Grund eben in der persönlichen Wendung, welche die allgemeinen Wahrheiten und Vorschriften hier erhalten: die Betrachtung allgemeiner Welt- und Sittengesetze erzeugt auch dann, wenn sie der Betrachtende individuell auf sich anwendet, wohl Begeisterung, Ergebung, Reue, sittlichen Entschluss, aber erbaulich werden alle diese Gemüthsbewegungen erst dadurch, dass sie auf den Gedanken Gottes bezogen werden, dass aus dem Verhältniss des Einzelnen zur sittlichen und natürlichen Weltordnung ein Verhältniss der Person zur Person, des endlichen Subjekts zum absoluten Subjekt wird, dass sie durch das persönliche Gefühl der Bewunderung, der Verehrung, der Furcht, der Liebe vermittelt werden. Eben dieses ist es aber, was überhaupt die religiöse Thätigkeit von der sittlichen als

solcher unterscheidet, und auch den in der Religion vorkommenden sittlichen Vorschriften allein ihren religiösen Charakter giebt. So lange ein Gebot nur auf das Verhältniss des Menschen zum Menschen bezogen, und aus dem Wesen der menschlichen Natur begründet wird, ist es noch kein religiöses, sondern ein moralisches Gebot; zum religiösen wird es erst dadurch, dass es als der Wille Gottes dargestellt, und durch die persönliche Verpflichtung gegen Gott motivirt wird: das moralische Gesetz verlangt Sittenreinheit, das religiöse Heiligkeit, jenes fordert, dass wir Andere um ihrer selbst willen, dieses, dass wir sie um Gottes willen lieben sollen, jenes zeigt uns, dass die Tugend der menschlichen Natur, dieses, dass sie dem Willen Gottes gemäss ist. Wie das religiöse Wissen, so hat auch das religiöse Handeln seinen Bestimmungsgrund nicht in dem objektiven Charakter der Handlung, sondern in dem persönlichen Verhältniss des Menschen zur Gottheit; das Ziel aller religiösen Thätigkeit liegt in der Beziehung des persönlichen Selbstbewusstseins zur Gottheit, diese Thätigkeit ist eine pathologische.

Dass dem wirklich so sei, diess bekennt auch das religiöse Bewusstsein selbst. Fragt man den Religiösen, was er mit seiner Frömmigkeit voraus habe, so wird seine letzte Antwort sein: dass ich selig werde. Die Seligkeit ist das Ziel aller Religion. Diese wird nun freilich wieder sehr verschieden gefasst: der Eine sucht sie im Diesseits, wie die meisten vorchristlichen Religionen, der Andere in einem jenseitigen Leben, der Eine erwartet von der Gnade der Gottheit äussere und sinnliche, der andere geistige Freuden; aber darin sind Alle einig, dass die Religion das Mittel zur Seligkeit sein solle. Was ist aber die Seligkeit? Die Seligkeit ist die Vollendung des persönlichen Lebenszustands, die ungetrübte Heiterkeit und mangellose Vollkommenheit des Selbstgefühls, der absolute Genuss der in sich befriedigten Subjektivität. Wenn daher die Religion ein Mittel zur Seligkeit ist, so heisst das: die Bedeutung der Religion liegt darin, dass sich durch sie das subjektive Leben zur Vollendung bringt, es ist nicht die Beschaffenheit des objektiven Bewusstseins, ein so und so bestimmtes Wissen

oder Handeln, sondern die Befriedigung des subjektiven Bedürfnisses, um die es in der Religion zu thun ist. Diese erscheint nun allerdings dem religiösen Bewusstsein selbst noch als verschieden von der Religion: die Religion soll das Mittel, die Seligkeit der Zweck sein; wie sich aber diese Trennung schon innerhalb der religiösen Sphäre aufhebt, indem eine tiefere Frömmigkeit vom ewigen Leben nichts weiter erwartet, als die Anschauung Gottes, d. h. eben die Vollendung der religiösen Thätigkeit, und in der Religion nicht blos die Hoffnung der Seligkeit, sondern diese selbst unmittelbar zu besitzen sich bewusst ist, so haben auch wir hier nicht weiter darauf Rücksicht zu nehmen, da es für den Beweis unseres Satzes gleichgültig ist, ob die Seligkeit diesseitig oder jenseitig, von der religiösen Thätigkeit als solcher verschieden oder mit ihr identisch gedacht wird; im einen wie im andern Falle bleibt doch das, dass die Bedeutung der Religion in ihrer Beziehung auf das subjektive Leben, in der Vollendung des persönlichen Selbstbewusstseins, in dem aus ihr hervorgehenden Gemüthszustand gesucht wird.

Was es nun ist, das durch die Religion für das geistige Leben gewonnen wird, bedarf wohl keiner langen Auseinandersetzung. Der eigenthümliche Inhalt der Religion ist das Gottesbewusstsein, um unter diesem Ausdruck vorläufig sowohl die Gottesidee selbst, als auch die Beziehung des Selbst- und Weltbewusstseins auf diese Idee zusammenzufassen. Die nähere Bestimmtheit dieses Inhalts geht uns hier nichts an; da es sich nur um das allgemeine Wesen der Religion handelt, kann auch nur der allgemeine Begriff des Göttlichen, wie er allen den verschiedenen Formen des religiösen Bewusstseins zu Grunde liegt, in Betracht kommen. Die allgemeinste Bestimmung des Gottesbegriffs aber ist die des höchsten, vollkommensten Seins, welches die Macht über alles andere Sein ist, des Absoluten. Diese Idee kommt allerdings in den meisten Religionen nur sehr unvollkommen, und in keiner Religion, sofern sie Religion bleibt, und nicht vielmehr Philosophie wird, in vollkommen angemessener, begrifflicher Gestalt zum Bewusstsein; nichts destoweniger ist sie es, die auch den niedrig-

sten Religionsformen vorschwebt: der Fetischdiener, welcher den bunten Stein anbetet, der ihm beim Ausgehen zunächst in die Augen fällt, verehrt freilich nicht das wirkliche Göttliche, aber er meint es doch zu verehren; für seinen dem einzelsten sinnlichen Eindruck hingegebenen Geist ist eben das, was einen besonders starken derartigen Eindruck in ihm hervorbringt, das Absolute.

Dieser Inhalt kommt aber in der Religion nur nach einer bestimmten Beziehung in Betracht. Die Religion ist Bewusstsein des Göttlichen, aber nicht des Göttlichen als solchen, in seinem Ansich, sondern nur nach seiner Beziehung auf's Subjekt. Die objektive, metaphysische Spekulation über das Wesen Gottes gehört nicht in's religiöse Gebiet. Zwar hat jede Religion gewisse Vorstellungen hierüber, eine gewisse Metaphysik, zur Voraussetzung; aber diese Voraussetzung für sich genommen ist noch nicht Religion, diess wird sie vielmehr erst durch ihre Beziehung auf's persönliche Selbstbewusstsein, und der nähere Inhalt jener Vorstellungen ist nicht durch das spekulative, sondern durch ein von diesem verschiedenes, persönliches Interesse bestimmt. Das Wesen Gottes als solches gilt dem Religiösen für unbegreiflich; von seinem Standpunkt aus mit Recht; er will nicht wissen, was Gott an sich ist, sondern nur, was er für den Menschen ist. Wenn daher auch scheinbar objektive Bestimmungen über die Gottheit in der Religion vorkommen, so sind sie doch in Wahrheit nur Bestimmungen über das Verhältniss Gottes zum Menschen. So z. B. die christliche Lehre von der Dreieinigkeit. Diese Lehre ist keineswegs, als was sie die neuere Religionsphilosophie zu behandeln liebt, ein Abriss spekulativer Theologie; vom rein spekulativen, wissenschaftlichen Interesse aus würde man schwerlich jemals zu diesen sich gegenseitig aufhebenden Bestimmungen von der Dreiheit der Personen in der Einheit des Wesens und der Gleichheit des Wesens bei dem Unterschied der Personen und Thätigkeiten gelangt sein. Die eigentliche Quelle jenes Dogma liegt vielmehr in dem Bedürfniss, sich der in Christus und dem Geiste der christlichen Kirche gegebenen höheren Lebensmittheilung als einer absoluten bewusst zu werden, die Wesensdreieinigkeit

ist nur die höchste Steigerung der Offenbarungsdreieinigkeit. Das Gleiche gilt aber von allen spekulativen Bestimmungen der Gottesidee in der Religion: das objektive, metaphysische Wesen Gottes wird zwar vorausgesetzt, aber die Vorstellung von diesem Wesen ist nur durch das subjektive Interesse bedingt, sich ein so und so bestimmtes Verhältniss zu Gott zur Anschauung zu bringen. Ebenso verhält es sich auch mit der Spekulation über die Welt. Auch sie ist vom Kreise der religiösen Vorstellungen nicht ausgeschlossen, es ist ihr in gewissen Formen der Naturreligion ein weiter Spielraum gelassen, und selbst im Christenthum hat sie in den Lehrstücken von der Weltschöpfung, der Welterhaltung und dem Weltuntergang ihre Stelle gefunden. Aber auch hier ist es der Religion in letzter Beziehung nicht um ein Wissen von der Welt, sondern um ein Wissen vom Menschen zu thun. Wenn für die Naturreligionen die Kosmologie noch grössere Bedeutung hat, so hat diess seinen Grund nur darin, dass das Subjekt sein Selbstbewusstsein vom Weltbewusstsein noch nicht bestimmt zu trennen weiss, sich selbst erst als einen Theil der Natur hat, die Welt ist ihm nur das Medium, durch das es sich selbst zur Gottheit in Beziehung setzt, und wenn in der christlichen Dogmatik von der Entstehung, dem Dasein und dem Ende der Welt gesprochen wird, so zeigt schon die letztere Bestimmung, wie Feuerbach treffend bemerkt hat, dass es dieser Dogmatik überhaupt nicht um die Welt als solche zu thun ist: die Lehre von der Weltschöpfung bildet nur die allgemeine Voraussetzung für die Lehre vom Menschen, als dem Zweck der Schöpfung, die allgemeine welterhaltende Thätigkeit Gottes ist nur die natürliche Unterlage für die specielle Vorsehung, das Weltende nur die negative Seite des Processes, durch den die Vollendung der Kirche, die ewige Seligkeit der Frommen herbeigeführt wird. So ist auch die Geisterwelt ausser dem Menschen, wie sie in der Dogmatik vorkommt, nur die für sich festgehaltene Vorstellung der beiden Seiten, welche in der sittlichen Natur des Menschen zu unterscheiden sind. Aber auch die Betrachtung des Menschen selbst beschränkt sich ausschliesslich auf sein Verhältniss zur Gottheit, es ist nicht das Wesen des Menschen als solches, sondern

nur die Beziehung des menschlichen Wesens auf das göttliche Wesen, wofür sich die Religion interessirt: die Lehre von der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur bildet einen Bestandtheil der christlichen Dogmatik, die Vorstellungen über den Ursprung der Seele, über die Art der Fortpflanzung der Sünde u. s. f. sind der Spekulation freigegeben.

Fassen wir das Bisherige zusammen, so ergiebt sich als das eigenthümliche Wesen und die Bedeutung der Religion das Sein des Göttlichen für das unmittelbare Selbstbewusstsein, das Bestimmtwerden des persönlichen Lebens durch die Gottesidee, diess, dass die gesammte Lebensthätigkeit des Einzelnen an ihrer Beziehung auf die Gottheit ihr Ziel und Motiv hat. Die Religion ist mit Einem Wort das Leben des Subjekts in Gott und sie ist nur dieses; religiös ist diejenige Thätigkeit, welche aus dem Interesse hervorgegangen ist, die Gottesidee dem Subjekt einzubilden, oder in seinem Leben darzustellen; ausserhalb des religiösen Gebiets fällt jede, die nicht dieses Motiv hat. Nun ist die Form, in welcher sich subjektive Lebenszustände dem Bewusstsein zunächst darstellen, das Gefühl: während über die Wahrheit des Denkens der theoretische, über die Richtigkeit des Handelns der praktische Verstand zu urtheilen hat, so ist das Gefühl das Organ, durch welches wir des affirmativen oder negativen Verhältnisses unserer einzelnen Thätigkeiten und Zustände zu unserem persönlichen Gesammtleben ursprünglich inne werden, das daher auch hinsichtlich aller der Punkte, die unsern individuellen Lebenszustand betreffen, die letzte Entscheidung giebt. Insofern kann man allerdings sagen, die Religion sei ursprünglich Sache des Gefühls; soll jedoch der Sinn dieses Ausdrucks sein, wie diess bei Schleiermacher der Fall ist, dass sie auch ausschliesslich im Gefühl ihren Sitz habe, dass jede religiöse Thätigkeit ein Gefühl, und auch an dem mit der Religion verbundenen Wissen und Thun das Religiöse nur das darin vorkommende Gefühl sei, dass dieses Gefühl ferner mit dem Denken und Wollen in gar keinem ursprünglichen Zusammenhang stehe, nicht blos die Form des religiösen Bewusstseins bestimme, sondern auch seinen Inhalt ursprünglich und ausschliesslich in sich trage, dass endlich ebenso, wie alle Re-

ligion Gefühl sein soll, so auch jedes Gefühl als solches religiös sei, so wird er unwahr. Das Richtige ist vielmehr dieses: Um was es sich in der Religion letztlich handelt, das ist nicht das fromme Gefühl als solches, sondern der in diesem Gefühl sich darstellende Zustand des persönlichen Lebens als Ganzes, diess, dass alles Denken, Fühlen und Thun des Subjekts durch die Beziehung auf Gott bestimmt ist. Alle Religion hat daher eine bestimmte Vorstellung über die Gottheit und das Verhältniss des Menschen zu ihr zur Voraussetzung, und sie selbst ist nichts Anderes, als die individuelle Aneignung und Anwendung dieser Vorstellung. Ebenso hat alle Religion eine bestimmte Weise des Handelns zur nothwendigen und natürlichen Folge, denn die eigenthümliche Bestimmtheit des Selbstbewusstseins, in der die Religion besteht, muss sich nothwendig auch in einem eigenthümlichen Thun zur Erscheinung bringen. Die religiöse Bedeutung dieses Vorstellens und Thuns liegt jedoch nicht in ihnen selbst, nicht in ihrem wissenschaftlichen und moralischen Werthe, sondern nur in der Beschaffenheit des Gemüths, oder des unmittelbaren Selbstbewusstseins, welche sie erzeugen, oder von welcher sie erzeugt werden, in der persönlichen Beziehung auf das vorstellende und handelnde Subjekt, deren erster Reflex im Bewusstsein das religiöse Gefühl ist. Es ist daher allerdings nicht ein Wissen oder Handeln, worin das Wesen der Religion liegt, aber es ist auch nicht blos ein Gefühl, sondern vielmehr dieses bestimmte Verhältniss des Wissens und Handelns zum Gefühl, dass einerseits das Vorstellen am Gefühl des Göttlichen seinen Zweck, und das Handeln an eben demselben seine Quelle hat, andererseits das Gefühl durch die Vorstellung des Verhältnisses zur Gottheit erzeugt ist, und auf jenes Verhältniss bezügliche Handlungen erzeugt; die Religion ist nicht blos Sache des persönlichen Selbstbewusstseins, sondern diese bestimmte Beziehung desselben auf's Gottesbewusstsein. Ebensowenig sind alle Gefühle, oder doch alle auf's Göttliche sich beziehenden Gefühle an und für sich schon religiöser Natur, wie es vielmehr sittliche Empfindungen giebt, die keinen religiösen Charakter tragen, weil ihnen die Beziehung auf die Gottesidee fehlt, so giebt es auch umgekehrt rein theoretische Gefühle, die trotz

dieser Beziehung nicht religiös genannt werden können. Das Gefühl der Bewunderung z. B., welches die metaphysische Betrachtung der Gottesidee erzeugt, ist für sich genommen noch kein religiöses Gefühl, diess wird es erst dadurch, dass jene Idee auf das persönliche Selbstbewusstsein angewendet wird, dass sich das Subjekt für seine individuellen Thätigkeiten und Zustände etwas daraus abnimmt. Was endlich die Behauptung betrifft, dass das Gottesbewusstsein überhaupt im Gefühl ursprünglich gegeben sei, so ist diese freilich nothwendig, wenn die Religion ausschliesslich auf's Gefühl beschränkt wird; unsere Ansicht dagegen kann diese, Früherem zufolge unhaltbare Bestimmung entbehren: wenn wir vielmehr nur in der Beziehung des Selbstbewusstseins auf die vorausgesetzte Gottesidee das Wesen der Religion erkennen, so ist ebendamit ausgesprochen, dass es nicht das persönliche Selbstbewusstsein ist, welches diese Idee ursprünglich erzeugt, sondern nur das in sich allgemeine Bewusstsein, das Denken, mag sie sich auch zuerst nur nach der Seite ihrer Beziehung auf's Subjekt, als religiöse, nicht als philosophische Vorstellung darstellen.

Wollen wir von hier aus die Genesis des religiösen Bewusstseins nach ihren wesentlichen Momenten verfolgen, so wäre zu sagen: Dass der Mensch überhaupt Religion hat, dass er sich eines göttlichen, absoluten Wesens bewusst ist, diess hat seinen Grund in der denkenden Natur des Geistes, denn nur sofern er selbst allgemeinen, unendlichen Wesens ist, kann ihm ein Unendliches zum Bewusstsein kommen. Dieses Bewusstsein erhält aber bei ihm nicht blos überhaupt, wie alles geistige Leben, eine nothwendige Beziehung auf sein persönliches Selbstbewusstsein, und wirkt gestaltend und belebend auf dieses ein, sondern eben diese Beziehung ist naturgemäss die erste, und für die Mehrzahl der Menschen die einzige Form, in der es überhaupt vorhanden ist. Der Grund hievon liegt in dem allgemeinen Gesetz, dass das, was an sich das Frühere ist, in der zeitlichen Entwicklung des Bewusstseins zum Späteren wird, dass die Erfahrung, wiewohl ihre Wahrheit auf allen Punkten von der des Denkens abhängt, doch ihrem Dasein nach dem reinen Denken als Bedingung seines Entstehens vorangeht. So

muss auch dem objektiven, denkenden Bewusstsein des Absoluten nothwendig die innere Erfahrung von demselben vorangehen; wie die erste Beziehung des Menschen zur Natur die des unmittelbaren, persönlichen Bedürfnisses ist, und erst aus der Befriedigung der materiellen Bedürfnisse sich ein freies, theoretisches Verhalten zur Aussenwelt erzeugen kann, wie die erste Form des sittlichen Bewusstseins die persönlich-pathologische der Liebe und der Furcht, die Verbindung der Familienglieder und ihre gemeinsame Unterwerfung unter das Familienoberhaupt ist, so kann auch das schlechthin Allgemeine des menschlichen Wesens, das absolute Wesen des Geistes sich dem Bewusstsein zuerst nur so darstellen, dass sich der Einzelne mit seinem individuellen Leben und Bedürfniss auf ein Unendliches bezogen und durch dasselbe bestimmt findet. Wiewohl daher der apriorische Grund und die allgemeine Nothwendigkeit des Gottesbewusstseins im Denken liegt, so ist doch seine empirische Quelle das Gefühl, und die erste Form seiner Erscheinung das Sein desselben für das unmittelbare Selbstbewusstsein, seine Beziehung auf die persönlichen Zustände und Bedürfnisse, die Religion. Was aber die Bedingungen betrifft, unter denen das religiöse Gefühl entsteht, so liegen diese zwar im Allgemeinen in allem dem, was den Einzelnen über sich selbst und die ihn umgebende Welt zur Ahnung eines Unendlichen, eines unbedingten Grundes hinausführt; näher jedoch ist dieses immer zunächst dasjenige, wodurch die Beschränktheit und Unmacht des Individuums fühlbar gemacht wird. Der Fortgang vom Endlichen zum Unendlichen, vom Sinnlichen zum Idealen ist überhaupt ursprünglich ein negativer; indem das Endliche als ein solches, als ein Beschränktes, sich selbst nicht Genügendes erkannt wird, so entsteht die Vorstellung des unbeschränkten, unendlichen Seins, indem sich der Theil als Theil erkennt, erkennt er seine Beziehung auf das Ganze: das *argumentum e contingentia mundi* ist die allgemeine Form des Beweises für das Dasein Gottes. So hat auch das Gefühl der Beziehung auf ein Unendliches seine Wurzel in dem Gefühl der eigenen Endlichkeit. Dieses aber entsteht dem ungebildeten, sinnlichen Menschen immer nur an einer bestimmten Ver-

anlassung, und in sinnlicher Weise. Das Gefühl der Unmacht, zerstörenden äusseren Gewalten gegenüber, ist die erste Gestalt, wie dem Menschen die Beschränktheit seines Daseins zum Bewusstsein kommt. Den Erfahrungsbeweis für diesen Satz liefern nicht blos manche auf der niedrigsten Entwicklungsstufe der Naturreligion stehen gebliebene Völker, die sich nur dann an die Gottheit wenden, wenn sie sich zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse oder Abwehr einer Gefahr zu schwach fühlen, derselbe bewährt sich auch unter uns an den Meisten: Noth lehrt beten. Insofern haben die nicht Unrecht, welche den Ursprung der Religion aus der Furcht ableiten; der Fehler war nur, dass sie das, was blos sollicitirendes Moment und empirische Bedingung ihres Entstehens ist, für den inneren und einzigen Grund der Religion genommen haben. Erst in der Folge schliesst sich an dieses Gefühl der Furcht und Abhängigkeit das höhere der Dankbarkeit und des Vertrauens an, denn zuerst muss das Bewusstsein durch die Erfahrung seiner Endlichkeit über seine Unmittelbarkeit hinausgeführt werden, erst das Zweite kann die affirmative Beziehung zum Unendlichen sein; die niedersten Formen der Naturreligion haben aus diesem Grunde einen düsteren und unheimlichen, erst höher entwickelte einen heiteren Charakter.

Aus dieser subjektiven Wurzel der Religion erzeugt sich aber nothwendig und allgemein die objektive Gestaltung derselben in religiösen Vorstellungen und Handlungen. Das Erste ist das Gefühl der Beschränktheit, der Abhängigkeit, der Furcht vor einer höheren Macht. In diesem Gefühl ist nun unmittelbar die Beziehung auf eine solche Macht und der Trieb gesetzt, dieselbe objektiv anzuschauen; wie der Widerstand, welchen uns die Aussendinge entgegensetzen, die Unterscheidung des Objekts vom Subjekt hervorruft, so erzeugt das Gefühl der Abhängigkeit des menschlichen Lebens von einer schlechthin überlegenen Gewalt die Unterscheidung dieses Höheren vom Ich, die Vorstellung desselben als eines objektiven, fürsichseienden Wesens, ebenso aber auch die Ueberzeugung von einer Beziehung desselben auf den Menschen, welche von Seiten Gottes die Offenbarung, von Seiten des Menschen die Aufnahme der Offenbarung, oder die Religion ist. Diese Vorstellung aber ist

vermöge dieses ihres Ursprungs nicht eine Vorstellung des Verstandes, sondern der Einbildungskraft, nicht ein Gedanke, sondern eine Anschauung. Denkend verhalte ich mich als allgemeines Wesen, anschauend als Einzelwesen, im Denken ist der Gegensatz von Subjekt und Objekt aufgehoben, im Anschauen ist er gesetzt; wenn ich z. B. den Begriff des Menschen denke, so denke ich ebensogut mein eigenes Wesen, als das aller Andern, wenn ich die Anschauung des Menschen habe, so ist diess immer ein bestimmter, von mir selbst verschiedener, einzelner Mensch. Dieses Einzelbild kann nun allerdings eine allgemeinere Bedeutung haben; was uns z. B. der Künstler zur Anschauung bringt, ist nicht blos dieses oder jenes Individuum, sondern in dem Individuum die allgemeine Form seiner Gattung; dasselbe gilt auch von der religiösen Anschauung. Aber der Unterschied ist, dass das Allgemeine hier immer nur im Einzelnen, nicht in der Form der Allgemeinheit zum Bewusstsein kommt; der unmittelbare Gegenstand der Anschauung ist immer ein sinnliches, individuelles Bild, und hat dieses auch den Werth des Allgemeinen, so ist es doch nicht das Allgemeine. Die religiöse Vorstellung nun, als das Erzeugniss des Gemüthslebens, kann ursprünglich nur ein individuell bestimmtes Objekt haben; da es nicht allgemeine, philosophische Reflexionen, sondern persönliche Bedürfnisse sind, welchen sie ihre Entstehung verdankt, so muss auch ihr Gegenstand eben diese Beziehung auf das Individuum haben; dem Religiösen genügt eine Gottheit nicht, welche unmittelbar nur für die Welt im Ganzen, und nur mittelbar, vermöge des allgemeinen Weltzusammenhangs auch für ihn selbst sorgt, er bedarf vielmehr umgekehrt der Gottheit zunächst desshalb, damit sie für ihn sorge, und erst in zweiter Reihe und in Folge einer höheren Ausbildung des Denkens knüpft sich hieran die Reflexion an, dass das, was von dem Einen gilt, auch von dem Andern gelten müsse, der Religiöse will einen Gott, zu dem er in individueller, persönlicher Beziehung stehen kann, denn die Vorstellung von der Gottheit entsteht ihm ursprünglich überhaupt nur dadurch, dass er für seine persönlichen Bedürfnisse die absolute Befriedigung, für die Beschränktheit seines persönlichen Daseins die absolute

Ergänzung sucht. Ein unmittelbar persönliches Verhältniss aber ist nur zu Einzelwesen, und in letzter Beziehung nur zu Personen möglich, nur das Individuum wirkt unmittelbar auf das Individuum. Es gehört daher wesentlich zur Eigenthümlichkeit des religiösen Bewusstseins, sich das Göttliche in individueller Gestalt, seine an sich allgemeinen Bestimmungen als besondere, persönliche Eigenschaften, sein allgemeines Verhältniss zur Welt als ein partikuläres, auf individueller Wahl und Willkühr beruhendes, seine ewige Geschichte als einen einzelnen, zeitlichen Verlauf vorzustellen, die religiöse Vorstellung ist nothwendig Anschauung, dieses Wort hier in dem oben angegebenen weitern Sinne genommen, und wenn der Religiöse von seinem Standpunkt aus die Möglichkeit nicht begreifen kann, den absoluten Gehalt in anderer Weise zu haben, und alle diejenigen, welche, mit SCHLEIERMACHER zu reden, die unpersönliche Form, das höchste Wesen zu denken, vorziehen, ohne Weiteres für Atheisten hält, so ist diess eine für ihn unvermeidliche Beschränktheit, die nur durch den Einfluss der philosophischen Bildung gehoben werden kann. Damit ist nicht ausgeschlossen, dass diese Vorstellungen einen über die Beschränktheit ihrer Form hinausgreifenden allgemeinen Inhalt haben, ihre eigentliche Bedeutung liegt vielmehr, dem Obigen zufolge, eben in dem Bewusstsein des schlechthin Allgemeinen, des Absoluten, aber weil dieses Bewusstsein hier nur nach seiner persönlichen Beziehung auf's Subjekt in Betracht kommt, so hat es noch nicht die Form der Allgemeinheit. Es ist so in der religiösen Vorstellung eine Unangemessenheit der Form gegen den Inhalt, die sich an ihr selbst in den Widersprüchen der einzelnen Vorstellungen zur Erscheinung bringt: indem der Inhalt das Allgemeine ist, die Form das Einzelne, so kann sich jener Inhalt in jeder bestimmten Vorstellung nur einseitig und unvollständig darstellen, er ergänzt daher diese einseitige Vorstellung durch eine andere (wie z. B. die Bestimmung, dass wir wegen der Sünde Adams verdammlich seien, durch die, dass die Sünde vielmehr die Bedeutung habe, unser eigenes Thun zu sein, die Sündhaftigkeit der Stammeltern sich auf alle Menschen vererbt habe); weil aber diese zweite gleichfalls individuell bestimmte Vorstellung

ist, weil also beide nicht flüssige Momente des Begriffs, sondern sinnlich feste Gestalten sind, so lassen sie sich in dieser ihrer Unmittelbarkeit nicht zur Einheit zusammenfassen, und ihre Wahrheit liegt eben in ihrem Widerspruch. Dieser Charakter der religiösen Vorstellung tritt nun allerdings nicht in allen Fällen gleich stark hervor, weil auch die Religion, vermöge des Zusammenhangs aller Lebensgebiete, eine Masse philosophischer Bestimmungen in sich aufgenommen hat; dass er aber nichtsdestoweniger ihr eigentliches Wesen ausmacht, beweist das Verhältniss, in welches auf religiösem Standpunkt jene philosophischen Elemente zu den ursprünglich aus dem religiösen Boden erwachsenen gesetzt werden, denn immer sind sie hier nur untergeordnete und Hülfsvorstellungen, sie werden wohl gebraucht, um die positiv religiösen zu stützen und zu läutern, sobald sich aber ein wirklicher Widerspruch zwischen beiden herausstellt, so wird die Anwendbarkeit der sonst geltenden philosophischen Kategorieen geläugnet, und die religiöse Vorstellung, als etwas Unbegreifliches und Geheimnissvolles, über den Bereich der Verstandeskritik hinausgerückt.

Wie nun das religiöse Gefühl nach dieser Seite die Vorstellung des Göttlichen erzeugt, so ist es nach der andern die Quelle eines eigenthümlichen Handelns. Indem dieses Gefühl die Beziehung des persönlichen Selbstbewusstseins, als eines beschränkten, auf die Idee des Göttlichen ist, so enthält es unmittelbar die Anforderung an das Subjekt, diese seine Beschränktheit aufzuheben, sein persönliches Leben am Göttlichen zu ergänzen, sich an diesem das absolute Ziel seines Thuns zu geben, das religiöse Gefühl wird zum religiösen Handeln. Wie aber die Gottheit auf diesem Standpunkt der Vorstellung als ein besonderes, dem Subjekt individuell gegenüberstehendes Wesen, oder eine Vielheit solcher Wesen erscheint, so kann auch das praktische Verhalten zu ihr nur das des Einzelnen zum Einzelnen sein. Die an sich allgemeine Beziehung alles Thuns auf die Gottheit wird daher hier zu einer Reihe besonderer Handlungen, welche als gottesdienstliche aus dem Zusammenhang des übrigen Thuns heraustreten. Dabei erkennt auch das religiöse Bewusstsein, je höher es steht, um so mehr, dass diese Besonder-

heit des gottesdienstlichen Thuns fürsichgenommen nicht genüge, dass die Gottheit, als die absolute Macht, alle Lebensthätigkeit für ihren Dienst in Anspruch nehme; weil aber doch zugleich die Besonderheit des Verhältnisses zur Gottheit der Vorstellung feststeht, so kann sich diese Einsicht nicht in der Art durchführen, dass die specifische Verschiedenheit des gottesdienstlichen und des profanen Thuns aufgehoben, und jenes von diesem nur noch so unterschieden würde, wie sich überhaupt die Momente der innerlichen Sammlung und Betrachtung von der nach Aussen gerichteten Thätigkeit unterscheiden; auch diese Aufhebung jener Besonderheit erhält vielmehr die Form eines besondern Thuns, indem theils die gottesdienstliche Thätigkeit als die Weihe aller übrigen dargestellt, theils die leztere selbst statt ihrer allgemeinen, natürlichen und sittlichen Nothwendigkeit auf eine positive religiöse Gesezgebung, eine statutarische göttliche Willenserklärung begründet wird. Es tritt daher hier derselbe Dualismus und dieselbe Aufhebung dieses Dualismus ein, wie in der religiösen Vorstellung: was in dieser der Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen, das ist für die praktische Seite des religiösen Verhältnisses der Gegensatz des Heiligen und Profanen, wie ferner jener Gegensatz in der Religion selbst, in der Offenbarung des göttlichen Wesens an den menschlichen Geist, sich aufhebt, so ist hier seine Aufhebung der Kultus, als diejenige Thätigkeit, durch welche sich der Mensch zur Gottheit in Beziehung setzt, die Gegenwart Gottes im Selbstbewusstsein hervorbringt; so nothwendig aber jene Aufhebung des Gegensatzes, trotz ihrer allgemeineren Bedeutung, für die Vorstellung die Form einer partikulären Geschichte hat, so unvermeidlich nimmt dieselbe auch auf der praktischen Seite selbst wieder die Gestalt eines besonderen Thuns an, das sich von der allgemein sittlichen Thätigkeit nach Inhalt und Verpflichtungsgrund unterscheiden soll.

Ich unterlasse es, diese Grundzüge, in denen sich das allgemeine Wesen der Religion darstellt, hier weiter auszuführen, und will nur noch die Bedeutung, welche die oben entwickelte Auffassung der Religion sowohl für ihre wissenschaftliche, als für ihre praktische Behandlung hat, mit Wenigem andeuten.

Es ist einer der häufigsten von den Vorwürfen, die der spekulativen Behandlung der religiösen Vorstellungen gemacht werden, dass dieselbe jenen Vorstellungen einen ihnen selbst ganz fremden Inhalt unbefugter Weise unterschiebe. Dieser Vorwurf ist zwar im Ganzen genommen nicht begründet, so viel auch im Einzelnen mit spekulativer Umdeutung des positiv Gegebenen gefehlt worden sein mag, aber die spekulative Theologie kann sich nicht über ihn beschweren, so lange sie in dieser Beziehung nicht anders verfährt, als sie diess bisher gewohnt war. Man hält sich daran, dass auch die Religion das Erzeugniss des Denkens sei, dass es mithin für die tiefere Auffassung ihres Dogma vor Allem darauf ankomme, ihren spekulativen oder Gedankengehalt auszumitteln, und man glaubt sich durch diesen Grundsatz berechtigt, die religiösen Vorstellungen nun unmittelbar in philosophische Gedanken zu übersetzen, der Lehre von der Dreieinigkeit z. B. die Idee der Selbstvermittlung des Geistes durch das Andere seiner, der Lehre von der Menschwerdung Gottes den Satz von der wesentlichen Einheit des endlichen und absoluten Geistes, der Vorstellung von der Erbsünde die Auffassung des Bösen als nothwendigen Entwicklungsmoments zu substituiren. Von demselben Standpunkt aus ergiebt sich dann auch für die Dogmengeschichte die Forderung, das spekulative Interesse als das Beherrschende ihres ganzen Verlaufs zu betrachten, die Bedeutung der einzelnen Erscheinungen nach dem Maasse ihres Beitrags für die wissenschaftliche Ausbildung des Dogma zu bestimmen, und ebenso die Perioden der geschichtlichen Entwicklung im Grossen nach dem spekulativen Charakter des theologischen Denkens zu würdigen und zu gliedern. So viel Wahres aber diesem Verfahren zu Grunde liegt, so wenig kann es doch von dem Vorwurf der Einseitigkeit freigesprochen werden, und zwar desshalb nicht, weil es auf einer ungenügenden Ansicht von der Natur seines Gegenstandes beruht. Es ist wahr, auch die Religion ist das Werk des denkenden Geistes, auch die religiöse Vorstellung in ihrer Entstehung und Veränderung die Entwicklung des Gedankens, aber sie ist diess nicht unmittelbar, wie die Wissenschaft, sondern nur mittelbar und indirekt, wie die Kunst und die Sitte. Wie ein Kunst-

werk zwar allerdings einen Gedanken darstellt, aber nicht den Gedanken in seiner reinen, abstrakten Form, in der er für den Verstand, sondern in seiner schönen Erscheinung, in der er für die Phantasie ist, wie auch die Schöpfungen des sittlichen Willens das Werk der Idee sind, aber nicht der reinen, zum theoretischen Bewusstsein herausgearbeiteten, sondern der praktischen Idee, die in unmittelbarer Anwendung auf die konkreten Verhältnisse als sittlicher Zweck den Willen bestimmt und begeistert, so ist auch die Religion unmittelbar nicht ein Erzeugniss des Denkens, sondern des Gemüths, sosehr auch dieses selbst weiterhin durch die Idee, als eine innerlich in ihm treibende Nothwendigkeit, bestimmt ist. Soll daher die Eigenthümlichkeit der religiösen Sphäre nicht verkannt, und der Religion das doppelte Unrecht angethan werden, dass theils spekulative Bestimmungen, die sie so unmittelbar nicht kennt, gewaltsam auf sie übergetragen werden, theils wegen der von der religiösen Vorstellung ihrer ganzen Natur und Entstehung nach unzertrennlichen theoretischen Mängel und Widersprüche die Religion im Ganzen verworfen wird, so wird die spekulative Theologie an die Stelle des bisher in ihr üblichen einfachen ein zusammengesetzteres Verfahren setzen müssen. Da die nächste Quelle der religiösen Vorstellungen das unmittelbare Selbstbewusstsein ist, so wird auch die Religionswissenschaft, wo es sich um die Erklärung jener Vorstellungen handelt, immer zuerst fragen müssen: Welches ist die Bestimmtheit des Selbstbewusstseins, das unmittelbar gemüthliche Interesse, dem diese Vorstellungen zum Ausdruck dienen? Bliebe sie aber freilich hiebei stehen, so würde sie auf ihren wissenschaftlichen Zusammenhang und Charakter verzichten. Die Dogmatik ist nicht blos eine Beschreibung frommer Gemüthszustände und die Kirchen- und Dogmengeschichte nicht blos eine Beschreibung frommer Persönlichkeiten, sondern beide haben die Nothwendigkeit ihres Inhalts zu untersuchen, die eine seine absolute, die andere seine geschichtliche Nothwendigkeit, die Dogmatik hat zu zeigen, was sich als die allgemeine und bleibende Wahrheit der religiösen Vorstellungen auch demjenigen bewährt, der das Unangemessene ihrer Form erkannt hat, und ebenso die Ge-

schichte der Kirche und des Dogma, welches der innere, gesetz- und gedankenmässige Zusammenhang in der Entwicklung des religiösen Lebens und Denkens ist. Jene erste Frage hat daher ihre wesentliche Ergänzung an der zweiten, nach den allgemeinen Ideen und Gesetzen, durch welche das religiöse Bewusstsein und seine Entwicklung bestimmt ist. D. h. wenn der Dogmatiker ausgemittelt hat, welches das ursprünglich treibende Interesse einer dogmatischen Vorstellung ist, so hat er nun weiter zu untersuchen, inwiefern dieses Interesse überhaupt berechtigt ist, und welche Gedankenbestimmung für uns, auf dem Standpunkt unseres wissenschaftlichen Denkens, eben diesem Interesse genügt; und nach demselben Princip hat der Historiker die Bestimmtheit des religiösen Bewusstseins, welche das Princip der geschichtlichen Entwicklung im Ganzen und im Einzelnen ausmacht, auf ihren allgemeinen Ausdruck zu bringen.

Die Nothwendigkeit dieses Verfahrens zeigt namentlich die Geschichte der ursprünglichen Bildung der Dogmen, in welcher die Motive derselben noch unverhüllter, als in den späteren Verhandlungen darüber, zu Tage liegen, denn so gewiss es die innere Nothwendigkeit der Sache, mithin des Gedankens ist, welche diesen Process beherrscht, so regelmässig z. B. der Verlauf ist, in welchem sich während der fünf ersten Jahrhunderte die ursprüngliche Anschauung der Person Christi zu dem Dogma von seiner Wesensgleichheit mit Gott und der Vereinigung zweier vollkommenen Naturen in seiner Person fortbildet, so wenig ist es doch unmittelbar das spekulative, oder überhaupt das theoretische Interesse, aus dem sich diese Fortbildung erklären lässt. Theoretisch angesehen, wie ich diess auch sonst schon bemerkt habe [1]), sind die Häretiker den Orthodoxen in der Regel überlegen, weil sie von entgegengesetzten, nicht in der Vorstellung, sondern nur im Begriff wirklich zu vereinigenden Bestimmungen, wie Gott und Mensch, Einheit und Dreiheit u. s. f. die eine mit logischer Consequenz festhalten. Wenn sie doch unterlegen sind, so beweist das nur, dass es überhaupt nicht das theoretische Interesse war, was die Dogmen zunächst her-

1) Theol. Jahrb. II, 103.

vorgebracht hat. Diess haben auch wirklich die bedeutendsten Kirchenlehrer offen bekannt. Weder Athanasius, noch Augustin, noch sonst einer von den Männern, welche bei der Bildung der kirchlichen Lehrbestimmungen vorzugsweise thätig gewesen sind, hat ihre Nothwendigkeit in letzter Beziehung auf spekulative Gründe gestützt, sie alle bekennen vielmehr, dass die Dogmen ein Mysterium, etwas dem menschlichen Denken Unbegreifliches enthalten; wenn sie nichtsdestoweniger vom Glauben an dieses Mysterium das Heil und die Seligkeit abhängig machen, so geschieht es offenbar nur desshalb, weil ihnen nur dieser Glaube den Forderungen des religiösen Bewusstseins, den Bedürfnissen des christlichen Gemüths zu genügen scheint. Man nehme nur z. B. die Beweise, mit denen Athanasius den Arianern gegenüber die Homousie des Sohnes darthut [1]). Welches sind denn die Momente, auf denen alle jene Beweisführungen beruhen? Einerseits die Folgerung aus dem, was auch die Gegner hinsichtlich der Natur und der Thätigkeiten des Sohnes zugaben, andererseits die in den verschiedensten Wendungen sich wiederholende Behauptung, dass ohne die Wesensgleichheit des Sohnes die Menschheit nicht wahrhaft mit Gott vereinigt, nicht wahrhaft versöhnt sei. Von diesen Punkten führt aber der erste auf den zweiten zurück, denn jenes den Arianern mit dem Athanasius Gemeinsame bezeichnet nur die äusserste Grenze der bisher herrschenden Vorstellungsweise, unter welche auch sie nicht herabzugehen wagten, diese Vorstellungsweise hat sich aber auch vorher schon auf demselben Wege, wie später, aus der Lehre von der Wirksamkeit Christi, von seiner Bedeutung für's unmittelbare christliche Bewusstsein, entwickelt. Diess ist also die eigentliche Wurzel der scheinbar spekulativen Bestimmungen in der Christologie, dass die Kirche ihrem Stifter diese bestimmten Eigenschaften beilegen zu müssen glaubte, um ihn zum Versöhner zu befähigen, um sich in ihm ihres Verhältnisses zu Gott bewusst zu werden: die Lehre von der Person Christi ist nur ein Reflex der Bedeutung seines Werkes für

---

1) Ihre Darstellung b. Baur die Lehre von der Dreieinigkeit I, 396 ff. besonders von S. 416 an.

das religiöse Selbstbewusstsein, die Wesenstrinität nur die theoretische Voraussetzung für die unmittelbare Erfahrung von der christlichen Heilsökonomie [1]). Den gleichen Ursprung der dogmatischen Bestimmungen aus dem unmittelbaren religiösen Bewusstsein wird eine sorgfältige Geschichtsbetrachtung an allen Hauptentwicklungspunkten des christlichen Dogma aufzeigen können. Um hier nur noch an die Stifter der protestantischen Kirche zu erinnern, so ist bekannt, wie wenig es philosophische, oder überhaupt wissenschaftliche Gründe gewesen sind, welche sie zu ihrer Opposition gegen einen Theil der hergebrachten Lehrbestimmungen veranlasst, und die Unterscheidungslehren unserer Kirche erzeugt haben; ist doch auch in unsern Symbolen das die immer wiederkehrende, letzte und unüberwindliche Instanz, die ungleich entscheidender wirkt, als alle exegetischen und dialektischen Erörterungen, dass nur ihre Lehren die Schrecken des Gewissens zu beschwichtigen und den zerrissenen und beunruhigten Gemüthern Frieden zu verschaffen vermögen. So zeigt sich auch hier, wie die Wurzel des Dogma in den Bedürfnissen des frommen Gemüths liegt. Dass damit das Recht des Denkens an dasselbe und die gedankenmässige Nothwendigkeit seiner Entstehung und Fortbildung nicht aufgegeben werden soll, bedarf nach allem Bisherigen wohl keiner weiteren Erörterung; was wir behaupten, ist nur, dass es nicht der reine, theoretische Gedanke, als solcher, sondern das Bestimmtwerden des persönlichen Lebens durch den Gedanken ist, um was es sich bei der Religion in letzter Beziehung handelt.

Wie wichtig diese Bestimmung und überhaupt die Ansicht über das Wesen der Religion auch in praktischer Beziehung ist, ergiebt sich leicht, wenn man erwägt, dass alle religiöse Einwirkung auf Andere durch die Auffassung des Zwecks bedingt ist, den diese Einwirkung erreichen soll, dieser Zweck aber nur darin bestehen kann, den Begriff der Religion im Einzelnen zu immer vollständigerer Darstellung zu bringen. Je

---

1) Man vergleiche hiezu auch meine früheren Bemerkungen über das Verhältniss der Lehren von der Person und dem Geschäft Christi, I, 86 dieser Jahrb.

nachdem daher das Wesen der Religion aufgefasst wird, wird auch das Verfahren des Religionslehrers, des Predigers, des Erziehers, des Seelsorgers ein anderes sein müssen. Ebenso liegt am Tage, dass die Ueberzeugung über das Verhältniss der Religion zur Wissenschaft und die Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit einer bestimmten wissenschaftlichen Denkweise mit der Religion wesentlich davon abhängt, auf welcher Seite die eigentliche Bedeutung der religiösen Vorstellungen gesucht wird. Soll es die theoretische Richtigkeit dieser Vorstellungen sein, so müsste der unvermeidliche Zwiespalt der Vorstellung und des Begriffs unmittelbar das Wesen der Religion selbst treffen, und wir erhielten die Consequenzen, welche ich schon früher (1. H. S. 64 ff.) der einseitig theoretischen Auffassung der Religion nachgewiesen habe; ist es ihre moralische Wirkung, so werden sie zwar in Kant'scher Weise als ein Vehikel des moralischen Vernunftglaubens anerkannt werden können, aber da die wahre sittliche Triebfeder nur das Wohlgefallen am sittlich Guten, als solchem, sein darf, so wird man doch immer an der Heteronomie der religiösen Moral Anstoss nehmen müssen, wenn man ihr nicht gar, eben aus diesem Grunde, alle die Vorwürfe machen will, mit denen namentlich Feuerbach gegen sie so freigebig gewesen ist. Liegt dagegen das Wesen und der Zweck der Religion in dem Sein des Absoluten für das unmittelbare Selbstbewusstsein, in der Beziehung des persönlichen Lebens auf die Gottesidee, so wird man zwar das Inadäquate der religiösen Vorstellung gleichfalls anerkennen müssen, zugleich aber nicht allein die bleibende Berechtigung ihres Inhalts, sondern auch die Nothwendigkeit ihrer Form für alle diejenigen zugeben können, denen nun einmal, vermöge ihrer ganzen Bildungsstufe und Individualität, die begriffliche Vermittlung der Gottesidee abgeht. Ueberhaupt aber wird es von hier aus am Leichtesten gelingen, die schwierige Mittelstrasse zwischen Intoleranz und Indifferentismus zu finden. Intolerant ist ihrem Princip nach alle dogmatische Frömmigkeit, denn da sie das Wesen der Religion in der Bestimmtheit der religiösen Vorstellung sucht, zugleich aber doch, wie der religiöse Standpunkt überhaupt, die persönliche Bedeutung der Religion, ihre Beziehung auf Selig-

keit und Unseligkeit festhält, so werden ihr die dogmatischen Unterschiede unmittelbar zu Unterschieden des persönlichen Werthes, der dogmatische Irrthum zum moralischen Fehler. Indifferentistisch ist ihrem Princip nach die einseitig moralische Auffassung der Religion, denn ist die Religion nur ein Mittel zur Hervorbringung sittlicher Handlungen, so ist ihr Eigenthümliches an sich selbst werthlos, und wo nur Moralität ist, kann es auf die Religiosität überhaupt nicht mehr ankommen. Indifferentistisch würde auch, consequent festgehalten, die ausschliessliche Beschränkung der Religion auf's Gefühl, denn wenn die Religion ausschliesslich Sache des Gefühls ist, so ist sie das blos Subjektive, über das sich nicht weiter streiten lässt, alle Glaubensweisen sind daher gleich berechtigt. Hält man sich dagegen an die oben entwickelte Ansicht über das Wesen der Religion, so wird zwar einerseits die Wahrheit der religiösen Vorstellungen und der objektive Werth der verschiedenen Religionsformen gegen einander abgewogen werden können, und insofern eine entschiedene Ueberzeugung zu Gunsten der einen oder der andern möglich sein: je vollständiger und reiner eine Religion die Idee des Absoluten dem Bewusstsein nahe bringt, um so grössere Wahrheit hat sie; andererseits wird das Doppelte in Betracht kommen, theils dass die Bedeutung einer Religionsform nicht in ihrer objektiven Wahrheit als solcher, sondern in ihrer Wirkung auf's Selbstbewusstsein liegt, dass also die objektiv angesehen unvollkommenere Form doch im Einzelnen, vermöge ihrer intensiveren Aneignung, eine vollkommenere Frömmigkeit erzeugen kann, theils auch, dass die unvollkommenere Religionsform doch für bestimmte Individuen und Völker, in Folge ihrer eigenthümlichen geistigen Organisation und Bildungsstufe, die Art sein kann, wie sich ihnen der absolute Gehalt am Lebendigsten zum Bewusstsein bringt.

Mit dem Vorstehenden habe ich versucht, meine Ansicht über das Wesen der Religion ihren allgemeinen Grundzügen nach zu entwickeln. Ehe ich diese Darstellung schliesse, sei es mir erlaubt, noch der Untersuchung von Biedermann über den gleichen Gegenstand zu erwähnen, deren wesentliches Zusammentreffen mit der hier ausgeführten und auch früher von

mir angedeuteten Ansicht mir um so erfreulicher ist, je unabhängiger, wie sich leicht nachweisen liesse, Jeder von uns beiden seine Ueberzeugung gewonnen hat. Dieselbe findet sich in der Schrift:

Die freie Theologie, oder Philosophie und Christenthum in Streit und Frieden. Von A. E. Biedermann. Tüb. 1845. 273 S.

Diese werthvolle, mit Geist und Schärfe, mit Ernst und Lebendigkeit geschriebene Abhandlung stellt sich im Allgemeinen die Aufgabe, die Vereinbarkeit einer freien Philosophie mit der christlichen Religion zu untersuchen. Die nächste Veranlassung zu dieser Untersuchung ist dem Hrn. Verf. die praktische Frage: inwiefern ein Schüler der heutigen spekulativen Philosophie zugleich Theolog und Geistlicher sein könne; indem er aber richtig erkannt hat, dass auch diese Frage nur aus der allgemeinen Ansicht vom Wesen der Philosophie und Religion zu entscheiden ist, so eröffnet er seine Schrift mit einer ausführlichen und gründlichen Erörterung dieses Punktes. Sein Ergebniss ist nun kurz dieses: die Philosophie (S. 15 ff.) ist die Beziehung des Geistes auf sein eigenes Wesen, die Thätigkeit desselben in ihrer Reflexion auf sich selbst, und zwar genauer eine solche Thätigkeit, worin sich das Ich als Allgemeines zum Allgemeinen verhält, das Selbstbewusstsein des Geistes in seinem allgemeinen Wesen, sein denkendes, theoretisches Verhalten zu sich selbst. Die Religion (S. 30 ff.) ist ein Verhalten zu dem gleichen Objekt, dem allgemeinen Wesen des Geistes oder dem absoluten Wesen, aber das Subjekt verhält sich darin nicht als Allgemeines, sondern als Einzelnes; um was es sich in der Religion handelt, das ist nicht das objektive, theoretische Bewusstsein vom Allgemeinen, sondern (S. 40) »die Reflexion dieses allgemeinen Bewusstseins in's individuelle, unmittelbare Selbstbewusstsein, oder in's Gefühl«, die Religion ist »praktisches Selbstbewusstsein des Absoluten«. Sie ist insofern weder ein Wissen, noch ein Gefühl, noch ein Thun, jede dieser Geistesthätigkeiten für sich festgehalten, sondern sie ist wesentlich nur die Beziehung zweier Thätigkeiten, der theoretischen und der praktischen, die Reflexion des theoretischen Bewusstseins vom Absoluten in's unmittelbare Selbstbewusstsein und des letztern in

das erstere. Weil es nun hiebei nicht um das Theoretische als solches zu thun ist, so wird die Religion von allen Formen des theoretischen Bewusstseins aus möglich sein; in den Meisten wird dieses immer die Form der Vorstellung haben müssen, weil überhaupt die philosophische Ausbildung des Denkens für die Wenigsten Aufgabe ist; sosehr aber diese Form für die theoretische Seite der Religion die äusserlich allgemeine sein und bleiben mag, so wenig ist doch die Religion ausschliesslich an dieselbe gebunden: »wenn es dem Philosophirenden begegnet, dass mitten in der Arbeit des Denkens, in der theoretischen Betrachtung, das Objekt des Gedankens aus seiner objektiven Stellung dem denkenden Subjekt gegenüber heraus unmittelbar an dasselbe heran und in sein individuelles Selbstbewusstsein eintritt, und darin demüthigend und strafend, oder erhebend und beseligend sein absolutes Urtheil über den gegenwärtigen Seelenzustand des Subjekts zugleich ausspricht und vollzieht, so ist diess mitten in der philosophischen Beschäftigung nicht ein Akt des Philosophirens, sondern ein religiöser Akt« (S. 47). Glaubt man aber, wenn sich der eine seiner Faktoren, das theoretische Bewusstsein, ändere, so müsse auch das religiöse Verhältniss selbst oder die Religion eine andere werden, so entgegnet uns der Hr. Verf.: die Beziehung des Ich zu seinem Allgemeinen bleibe in ihrer Bestimmtheit dieselbe, möge es auch nach seiner theoretischen Seite jenes Allgemeine ganz verschieden auffassen; »denn in gleicher Weise fasst es eben sich selbst theoretisch anders auf, so dass die praktische Beziehung, die den religiösen Inhalt ausmacht, sich wesentlich gleich bleibt, wie $3:4=6:8$ ist« (S. 67). Statt dass also andere Anhänger der Hegel'schen Philosophie und Hegel selbst in manchen seiner Aeusserungen die Religion nur als eine Form des theoretischen Bewusstseins, und insofern als eine blosse Vorstufe der Philosophie und einen Ersatz derselben für die Masse der Menschen behandelt hatten, wird ihr hier ein eigenthümliches Gebiet neben der Philosophie angewiesen, und eben durch diese Abgrenzung ihrer Gebiete soll jeder Collision zwischen beiden vorgebeugt werden.

Diese Darstellung trifft, wie man sieht, trotz ihres formell verschiedenen Charakters, dem Inhalte nach mit der obigen fast

durchaus zusammen; der einzige bedeutendere Differenzpunkt liegt darin, dass hier die Vorstellung nur für eine von den theoretischen Formen des religiösen Bewusstseins erklärt wird, während sie unsere Erörterung als seine wesentliche Form nachzuweisen versucht hat. Auch dieser erledigt sich nun zwar bei näherer Untersuchung zum Theile. Denn wenn doch auch Biedermann zugiebt (S. 51 ff.), dass das theoretische Element der Religion in allen denjenigen, welche sich nicht die philosophische Ausbildung des Denkens zur Aufgabe gemacht haben, die Gestalt der Vorstellung haben müsse, so wird er wohl der weiteren Folgerung nicht widersprechen, dass es also überhaupt nicht das religiöse, sondern das philosophische Interesse sei, was über die Form der Vorstellung hinausführt, das religiöse Bewusstsein als solches dagegen, und abgesehen von den Einflüssen der Philosophie, sich begnüge, die theoretische Voraussetzung, deren es bedarf, in der Weise der Vorstellung zu haben. Nur das religiöse Gebiet als solches aber ist es, dem unsere Untersuchung die Form der Vorstellung zugesprochen hat, ohne dabei zu läugnen, dass unter dem Einfluss der Wissenschaft eine Frömmigkeit entstehen könne, die ihre theoretische Voraussetzung in eine andere Form fasst. Ganz gehoben ist aber die Differenz damit allerdings nicht. Nach B. wäre die theoretische Bildungsform für die Religion als solche überhaupt gleichgültig, und dass dieselbe bei der überwiegenden Mehrzahl der Religiösen die Gestalt des Vorstellens hat, wäre nicht aus dem eigenthümlichen Wesen der Religion, sondern nur aus den mit ihr in keinem unmittelbaren Zusammenhang stehenden Gesetzen der theoretischen Geistesentwicklung zu erklären. Ich glaube umgekehrt gerade in der Eigenthümlichkeit des religiösen Standpunkts, in der persönlichen Beziehung, die hier der Gottesidee gegeben wird, den Grund dafür zu erblicken, dass sich dem auf die religiöse Sphäre beschränkten Bewusstsein das Verhältniss des Subjekts zum Absoluten als das Verhältniss einer Person zu einer andern, ihr äusserlich gegenüberstehenden Person darstellt. Meine Gründe für diese Ansicht habe ich schon oben entwickelt.

Mit dieser Differenz hängt es nun auch zusammen, wenn

ich im weitern Verlaufe von der Ansicht des Hrn. Verf. in Einigem abweichen muss. An die ebenbesprochene Untersuchung knüpfen sich diesem, dem Zwecke seiner Schrift gemäss, ausführliche Erörterungen über das Princip des Christenthums (S. 70—162), über den Begriff der Theologie (S. 162—201), und über die Kirche und die Stellung des Theologen in derselben (S. 201 — 273.). Das Princip des Christenthums findet B., wie sich zum Voraus erwarten lässt, nicht in irgend einem dogmatischen Glaubenssatz, auch nicht in einer bestimmten Ueberzeugung hinsichtlich der historischen Persönlichkeit Christi; er zeigt vielmehr, den ersteren Punkt betreffend, die Nothwendigkeit auf, dass sich der theoretische Ausdruck des christlichen Bewusstseins Verschiedenen verschieden gestalte, und aus der Unangemessenheit früherer Formen im Verlaufe in reinere übersetze, und ebenso hinsichtlich des zweiten, so hoch auch die Persönlichkeit Jesu, als die absolute Vollendung des religiösen Selbstbewusstseins, von ihm gestellt wird, dass doch eine historische Erscheinung als solche nie der Gegenstand des religiösen Glaubens sein könne, dass jede geschichtliche Person die individuelle Beschränktheit der Einzelpersönlichkeit theilen müsse, dass die Prädikate, welche Christus als Objekt des Glaubens nothwendig zukommen, von einem historischen Subjekt gedacht sich widersprechen, dass eben dieser Widerspruch die kirchliche Christologie mit derselben Nothwendigkeit zersetzt habe, mit der sie sich gebildet hatte. Das christliche Princip liegt ihm daher nur in einer Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewusstseins, in dem Bewusstsein der persönlichen Einheit mit Gott, der Kindschaft Gottes, der Versöhnung. Nur am menschlichen Bewusstsein selbst, nicht an seiner Beziehung auf ein transcendentes Wesen und eine transcendente Wahrheit hat auch die Theologie, als philosophische, historische und dogmatische Theologie, ihr Princip, und sie ist insofern die freie oder spekulative Theologie, deren Begriff der Hr. Verf., nach einer treffenden Kritik des supranaturalistischen und rationalistischen Standpunkts, gründlich entwickelt, und bei dieser Gelegenheit sich auch der äusseren Freiheit der theologischen Wissenschaft, der Lehrfreiheit, kräftig annimmt. Aus demsel-

ben Gesichtspunkt ist endlich auch die Kirche zu betrachten, die ja nichts Anderes ist, als „der objektive Organismus zur Vermittlung der christlichen Religion in der Welt" (S. 203). „Der Zweck der Kirche ist: den Geist Christi allen denen, auf die sich ihre Thätigkeit erstrecken kann, zu vermitteln, d. h. das religiöse Selbstbewusstsein derselben zu seiner Vollendung, die es in Christo hatte, zu führen" (S. 216); ebendesswegen aber, weil die Kirche nur diesen religiösen Zweck hat, darf sie nicht zugleich politische Zwecke verfolgen, darf sie sich nicht als einen vom Staat verschiedenen Organismus, sondern nur als ein Moment im Staate, ein wesentliches und nothwendiges freilich, betrachten, und ebensowenig darf sie, in's theoretische Gebiet eingreifend, das Unmögliche versuchen, durch ein Symbol, oder auch eine h. Schrift, die freie Entwicklung der Lehre zu binden, wie diess der Hr. Verf. S. 227 — 261. in scharfer und gründlicher Erörterung nachweist. Die theoretische Ueberzeugung soll durchaus frei sein, denn sie hat mit der Religion nichts zu schaffen, nur im praktischen Selbstbewusstsein liegt die Bedeutung der Religion, nur in ihm auch ihre Versöhnung mit der Wissenschaft und die Möglichkeit einer freien Philosophie in der Kirche.

Auch dieser Ausführung muss ich nun zum bei Weitem grössten Theil beipflichten, und selbst die nahe liegende Aufforderung zur Polemik gegen die Ansichten des Hrn. Verf. über die Nothwendigkeit einer Landeskirche, und die Befugniss des Staats, von seinen Mitbürgern ein kirchliches Bürgerrecht zu verlangen, will ich hier nicht weiter verfolgen. Nur über die Gesammtansicht des Hrn. Verf. vom Verhältniss der Religion zu der freien Wissenschaft unserer Tage mögen mir hier noch einige Bemerkungen erlaubt sein. B. spricht zum Schlusse die Ueberzeugung aus, dass die spekulative Theologie, weit entfernt, dem Kirchendienst zu entfremden, vielmehr am Gründlichsten und Durchgreifendsten dazu befähige (S. 268.). Denn während auch der spekulative Theolog die allgemein menschliche Sprache der Vorstellung zu reden wisse, während auch er das religiöse Bedürfniss und die religiöse Bestimmtheit des Selbstbewusstseins mit dem Nichtspekulativen theile, so gebe ihm allein sein wissenschaftlicher Standpunkt die Weite des

Blicks, um die verschiedenartigsten und scheinbar widersprechenden Formen des religiösen Bewusstseins richtig zu würdigen, auf ihren inneren Gehalt zurückzuführen, und ihrem wahren Wesen gemäss zu behandeln, und zugleich verbiete es ihm gerade der theoretische Widerspruch zwischen der religiösen Vorstellung und dem theologischen Denken, die Vorstellungen nur in theoretischer Bedeutung, als fertige Münze, zu gebrauchen, und nöthige ihn, dieselben immer auf das Selbstbewusstsein und seine Erfahrung zurückzuführen, und aus dieser nicht blos mit dogmatischem, sondern mit wirklich religiösem Gehalt zu erfüllen.

Man wird dieser Darstellung nicht blos das formelle Verdienst einer geistvollen und lebendigen Auffassung des Verhältnisses von Philosophie und Religion, sondern auch wirklich eine objektive Wahrheit zuerkennen müssen, aber doch dürften schwerlich alle Bedenklichkeiten dadurch gehoben werden. Es kann mir nicht einfallen, einen absoluten Widerspruch zwischen Philosophie und Religion und die Unmöglichkeit ihrer Versöhnung zu behaupten, — jede Zeile dieser Abhandlung würde dagegen protestiren — aber ich glaube, dass Biedermann die praktischen Schwierigkeiten ihres Verhältnisses zu leicht genommen hat. Die Philosophie und die Religion wollen dasselbe, Erhebung des Subjekts zum Bewusstsein des Absoluten. Diese Erhebung erreicht die Philosophie zunächst durch die Bildung des Denkens, die Religion durch die Anregung des unmittelbaren Selbstbewusstseins. Bliebe nun jede von beiden auf dieses ihr nächstes Objekt beschränkt, so hätten sie ganz auseinanderliegende Gebiete, und so wäre freilich zwischen ihnen keine Collision möglich. Diess ist jedoch bei der Einheit des Geisteslebens und dem Zusammenhang aller seiner Thätigkeiten undenkbar; wie vielmehr die Religion der Bestimmtheit des Selbstbewusstseins eine gewisse theoretische Grundlage, also ein Denken, im weitern Sinne des Worts, voraussetzt, so reflektirt sich auch dem Philosophirenden der an sich allgemeine Inhalt seines Denkens nothwendig in seinem unmittelbaren Selbstbewusstsein, sein persönliches Leben erhebend, kräftigend und befreiend. Dadurch berühren sich nun beide: die Religion

arbeitet mit einem Material, das die Philosophie als ihr ursprüngliches Eigenthum in Anspruch nimmt, und die Philosophie will von ihrem Standpunkt aus dem Subject dasselbe leisten, wie die Religion von dem ihrigen. Ist nun doch ihr theoretischer Charakter verschieden und theilweise entgegengesetzt, muss der Philosoph die Form der Vorstellung als solche für mangelhaft und relativ unwahr erklären, der Religiöse umgekehrt, sofern er nicht zugleich Philosoph ist, dieselbe Form als wesentlich festhalten, so ist ebendamit ein Widerspruch beider gesetzt, den sich zwar der Philosoph durch den Gedanken, dass das Wesentliche in der Religion eben nicht ihre theoretische Seite, sondern die persönliche Lebensbestimmtheit, und dass auch die unangemessene Form der Vorstellung den Meisten unentbehrlich sei, lösen wird, für den aber dem Religiösen keine entsprechende Lösung zu Gebot steht. Nun kann sich der Philosoph allerdings über den letzteren Umstand einfach desshalb hinwegsetzen, weil er seine Nothwendigkeit begriffen hat, so lange er sich zur unphilosophischen Religiosität nur von seinem Standpunkt aus, d. h. theoretisch verhält; dagegen wird die Sache ungleich verwickelter, wenn er als Kirchendiener zu ihr in ein praktisches Verhältniss tritt. Für's Erste nämlich ist schon die Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewusstseins von der theoretischen Weltanschauung nicht so unabhängig, dass jene völlig dieselbe bleiben könnte, wenn diese eine ganz andere geworden ist. Wer sich durch philosophisches Denken, überhaupt durch theoretische Bildung, zur Allgemeinheit des Bewusstseins erhoben hat, der besitzt auch für sein persönliches Leben eine geistige Freiheit, welche dem in einer beschränkteren Vorstellungsweise Stehenden nicht in dem gleichen Maasse zukommen kann. Was diess besagen will, wird klar sein, wenn man sich erinnert, welche praktische Consequenzen z. B. der Pietismus aus dem der religiösen Vorstellung so natürlichen Dualismus des Diesseits und Jenseits, der Welt und des Gottesreichs gezogen hat. Schon diese Differenz kann dem praktischen Theologen, der zugleich Philosoph ist, manche Verlegenheit bereiten. Doch mag hier immerhin gesagt werden, der Gegensatz beider Standpunkte betreffe nicht ihr Princip, son-

dern nur die Art seiner Entwicklung, der Unterschied sei ein blos gradueller, und der wissenschaftlich gebildete Geistliche stehe zu den Nichtwissenschaftlichen in der Gemeinde nur in demselben Verhältniss, wie der Erzieher zum Zögling, seine Aufgabe sei eben, diese so viel als möglich zu der gleichen Freiheit des Selbstbewusstseins zu erheben, die er selbst hat. Nun zeigt sich aber auch sogleich eine weitere Schwierigkeit. Der Geistliche soll als Volkserzieher wirken. Mag man nun auch diese Wirksamkeit zunächst nicht auf das Theoretische der religiösen Vorstellung, sondern auf die dadurch hervorzubringende Bestimmtheit des Gemüthslebens beziehen, so ist doch immer die Vorstellung das Mittel, dessen sich der Geistliche zur Erreichung dieses Ziels bedienen muss. Diese Vorstellung aber, in dieser ihrer Unmittelbarkeit, ist ihm selbst fremd geworden, er hat ihre Unangemessenheit erkannt, er kann sie sich nur noch accomodationsweise aneignen. Jeder wird zugeben, dass es leichter ist, seine Muttersprache reden, als eine fremde, und dass der, welcher sich in seinem Hause der ersteren zu bedienen pflegt, die zweite selten vollkommen leicht und rein spricht. So ist es auch schwer, wenn man sich selbst an die Sprache des wissenschaftlichen Denkens gewöhnt hat, mit Anderen in der oft so abweichenden Sprache der Vorstellung zu verkehren. Indessen mag auch dieses Bedenken gehoben werden, wenn nur zwei Bedingungen vorhanden sind: die eine ist, dass das Eingehen in die Vorstellungsweise des Volks von Seiten des Geistlichen eben nicht blos eine Operation des Verstandes, ein rhetorischer Kunstgriff, sondern dass es ihm selbst persönliches Bedürfniss sei. Diess wird es ihm aber nur dann sein, wenn ihm der Zweck dieser Anbequemung, die sittlich religiöse Erziehung des Volks, Herzenssache ist, wenn die Liebe zur Gemeinde das, was für diese nothwendig ist, ihm selbst zur Nothwendigkeit gemacht hat. Nur ein solcher Geistlicher wird auch auf das Volk wirken können, denn das fühlt auch der Ungebildete bald, ob sich ein Gebildeter aus Herablassung abmüht, den Volksdialekt zu reden, oder ob er es thut, weil er sich in dieser Ausdrucksweise wohl befindet, weil er mit Einem Wort für das Volk

und das Volksthümliche ein Herz hat. Zweitens aber darf der Geistliche nicht blos überhaupt von der Nothwendigkeit durchdrungen sein, sich dem Volk in seiner Sprache verständlich zu machen, sondern er muss auch — worauf Biedermann mit Recht das grösste Gewicht legt — den Vorstellungen, deren er sich bedient, im Einzelnen einen religiösen Sinn, eine Bedeutung für's persönliche Leben abgewonnen haben. Nur wenn dieses der Fall ist, wenn sie ihm zu Ausdrücken für eigene religiöse Zustände und Erfahrungen geworden sind, nur dann wird er sich ihrer mit gutem Gewissen bedienen, diejenigen aber, denen er einen solchen Sinn nicht abzugewinnen vermag, freimüthig, wie er soll, auch vor der Gemeinde angreifen können; ohne diese Voraussetzung, so lange jene Vorstellungen nur die äusserliche Bestimmung eines Vehikels für Gedanken haben, deren Unverträglichkeit mit der Form der Vorstellung ihm bewusst ist, wird sich ihm immer der Gebrauch derselben als intellektueller und weiterhin auch als moralischer Widerspruch fühlbar machen.

Müssen wir aber auch dem philosophisch gebildeten Theologen zugestehen, dass er sich wirklich mit innerer Ueberzeugung und ohne Heuchelei dem praktischen Kirchendienst widmen könne, so bleibt doch immer noch Ein bedeutendes Bedenken zurück. Wie sehr er für seine Person sich den Gegensatz des wissenschaftlichen und populär religiösen Standpunkts vermittelt haben mag, dem letzteren selbst, d. h. der überwiegenden Anzahl der Gemeindeglieder, ist eine solche Vermittlung unmöglich. Ist ihnen erst von der wissenschaftlichen Ansicht ihres Seelsorgers etwas zu Ohren gekommen — und dass dieses möglichst bald und in möglichst krasser Form geschehe, dafür ist heutzutage gesorgt, — so werden sie fast unvermeidlich an ihm irre werden, und gelingt es ihm auch, sich durch seinen Charakter und seine sonstige Wirksamkeit eine Achtung zu gewinnen, die den Vorwurf der Heuchelei nicht gegen ihn aufkommen lässt, so wird doch das Vertrauen zwischen Geistlichen und Gemeinde gestört werden, die Aufmerksamkeit der letzteren wird sich an die dogmatische Ueberzeugung des Geistlichen heften, und das Eingehen in die Formen der Vorstellung

wird diesem nun erst desshalb zur moralischen Unmöglichkeit werden, weil er sieht, dass seine Worte nicht mehr in der unmittelbar religiösen Bedeutung, die er ihnen allein geben will, sondern statt dessen in einem dogmatischen Sinn verstanden werden, gegen den er protestiren müsste. Es ist nicht meine Meinung, dass diese Verwicklung schlechthin unauflöslich sei, noch weniger natürlich, dass die theologische und philosophische Wissenschaft darum Halt machen, und die Kritik von der rücksichtslosen Freiheit ihrer Untersuchungen nachlassen solle. Diess kann unter keinen Umständen verlangt werden, denn die Wissenschaft muss schlechthin frei sein, und hat keinem anderen Gesetz zu folgen, als dem des wissenschaftlichen Denkens: *Fiat justitia et pereat mundus* — sie dürfte sich diesem Wahlspruch nicht entziehen, und wenn sie auch nicht wüsste, dass die wissenschaftliche Gerechtigkeit, d. h. die Wahrheit, auch der Welt nie zu etwas Anderem als zum Heil gereichen kann. Ebensowenig kann man sagen, wenigstens der Theologe solle sich einer Forschung enthalten, die ihn mit dem Bewusstsein der Gemeinde in Collision bringt, denn eben sofern er Theologe, d. h. wissenschaftlicher Forscher über den Glauben, und protestantischer, d. h. freier Theologe ist — mit der Scholastik aber haben wir es hier nicht zu thun, weder der alten noch der neuen —, eben insofern hat er eine Verpflichtung, die höher und heiliger ist, als alle Verpflichtung auf Symbole, weil sie das Wesen des protestantischen Geistes selbst ist, die Verpflichtung, rücksichtslos nach der Wahrheit zu forschen, ohne dass er weder rechts noch links blickt, was auch dabei herauskomme. Es ist auch nicht der Muthwille oder die Eitelkeit Einzelner, was die gegenwärtige Krise in der protestantischen Theologie erzeugt hat, es ist ebensowenig nur eine Ansteckung von Aussen, durch das Gift einer irreligiösen Philosophie, wie man wohl gemeint hat, sondern die protestantische Theologie selbst hat aus sich selbst, vermöge der inneren Nothwendigkeit ihres Wesens, als Gesammtresultat ihrer geschichtlichen Entwicklung den Zustand hervorgebracht, den die Kurzsichtigkeit so gerne immer nur Einzelnen in's Gewissen schieben möchte. Wer die Geschichte des Protestantismus kennt, weiss

das. So dürfen wir auch wohl hoffen, dass der Geist des Protestantismus die Kraft haben werde, jene Krisis zu überwinden, und auch die gegenwärtig drohende Kluft zwischen dem wissenschaftlichen Bewusstsein des gebildeten Theologen und dem religiösen der Masse auszufüllen, aber die Schwierigkeit dieses Werks und das Vorhandensein eines wirklichen ernstlichen Zwiespalts dürfen wir uns darum nicht verbergen. Fragt man aber, wie ihre Ueberwindung möglich sei, so ist zu erwiedern: in keinem Fall dadurch, dass man die Wissenschaft in ihrem Laufe aufzuhalten, und ihr an dem „Bewusstsein der Gemeinde," oder der „Kirche," wie man neuerdings für „unwissenschaftliche Vorstellungsweise" euphemistisch sagt, einen Riegel vorzuschieben den widersinnigen Versuch macht; wenn vielmehr das Urtheil über Wahrheit und Unwahrheit anerkanntermassen der Wissenschaft zusteht, so wird der naturgemässe Verlauf nur der sein können, dass nicht die Wissenschaft sich nach der Vorstellung richte, sondern diese nach jener. Diess freilich nicht in dem Sinn, als ob die Resultate der Wissenschaft unmittelbar in das Bewusstsein des Volks übergehen, oder in dieser ihrer wissenschaftlichen Form an die Stelle der Vorstellung treten könnten; damit sie Gemeingut werden, müssen sie sich vielmehr immer und nothwendig eine Metamorphose gefallen lassen, müssen selbst an der Form der Vorstellung theilnehmen, müssen „zum Vorurtheil der Gebildeten werden" — zum Vorurtheil, so sehr man an diesem Ausdruck Anstoss zu nehmen, und die Wissenschaft, die durch's Vorurtheil wirken wolle, desshalb geringzuschätzen affektirt hat, denn Vorurtheil ist überhaupt jede Ueberzeugung, die man hat, ohne sich ihrer wissenschaftlichen Begründung bewusst zu sein, ein allgemeines Vorurtheil ist es z. B. heutzutage, dass die Erde um die Sonne laufe, denn weit die Meisten glauben es, ohne den astronomischen Beweis dafür führen zu können. Dieser Process vollzieht sich nun natürlich nicht auf einmal, sondern durch die verschiedensten Vermittlungen; dass er aber möglich ist, mag die Geschichte des Rationalismus zeigen, der jetzt erst, nachdem er aus der wissenschaftlichen Theologie fast verschwunden ist, in der Gestalt einer allgemeinen Aufklärung die bedeutendste

praktische Wirkung zeigt. Aehnlich muss wohl auch die spekulative Theologie, nicht in wissenschaftlicher, sondern in populärer Gestalt, in die Massen eindringen, und durch die verschiedenen Schichten der Gesellschaft, in dem Maasse, wie sie jeder angeeignet werden kann, allmählig durchsickern, bis dahin aber, wo diess in grösserer Ausdehnung geschehen sein wird, bleibt nur übrig, dass die Freunde derselben das Ihrige thun, um sie, so weit es vergönnt, und ohne eine unwahre Akkomodation möglich ist, mit schonender Hand in die allgemeine Bildung einzuführen.

2.

Einige kritische Bemerkungen über die Behandlung der griechischen Religion in Hegels Religionsphilosophie.

Von

Dr. L. Noack in Worms.

Dem Verfasser der folgenden Zeilen möge es vergönnt sein, die in seiner bei Leske in Darmstadt so eben erschienenen Schrift »Mythologie und Offenbarung. Die Religion in ihrem Wesen, ihrer mythologischen Entwicklung und ihrer absoluten Vollendung«. I. Bd. S. 329—431 gegebene Darstellung der hellenischen Religionsform durch die vorliegenden Bemerkungen einzuleiten und durch diesen kleinen Beitrag zur Kritik der Hegel'schen Religionsphilosophie sich dem theologischen und philosophischen Publikum als einen Mitstrebenden vorzustellen, der für seine Erstlingsversuche auf dem Gebiete der Religionsphilosophie auf eine nachsichtsvolle Aufnahme und Beurtheilung hofft. In Bezug auf die unten ausgesprochene Ansicht vom Hegel'schen Religionsbegriff sei auf die kürzlich erschienene Dissertation: »der Religionsbegriff Hegels« (Darmstadt, 1845) verwiesen, worin die nähere Begründung enthalten ist. —

Bei der Abhandlung über die griechische Religion, als die Religion der Schönheit im 2. Bande der Hegel'-schen Religionsphilosophie S. 95—156 fällt sogleich von vorn herein in die Augen, wie die Darstellung dieser so reichen und lebensvollen Religionsform hier so kahl und blass ausgefallen ist, dass uns eher der Schatten derselben, wie er im Hades wandelt, als ihre in ewiger Jugend im Olymp fortlebende Gestalt entgegentritt. Vom Wesen und konkreten Inhalt der Götter und von der Entfaltung ihres Lebens erfährt man sehr wenig. Auch die Disposition und Gliederung des Stoffes ist keine solche, die aus der lebendigen Bewegung des historischen Inhalts hervorgegangen wäre, sondern es fällt das Gemachte und Gekünstelte deutlich in die Augen; der Inhalt wird in das Schema der Form willkürlich hineingezwängt und, wie anderwärts in der Religionsphilosophie, wird auch hier der Mangel einer genetischen Darstellungsweise bemerkt. Im Verhältniss zu den orientalischen Religionen und namentlich zu der Weitläufigkeit, mit welcher die indischen Religionsformen (I. 339—401) behandelt worden sind, ist die griechische, die durch ihren Reichthum, ihre innere Vollendung und Bedeutsamkeit vor allen hervorragt, auch dem äussern Umfang nach zu kurz gekommen. Am auffallendsten tritt diess Missverhältniss in dem mittlern Theil (II, 99—126), der auf 26 Seiten von der Gestalt des Gottes handelt, hervor, wenn man dagegen die weit umfassendere Entwicklung ebenderselben Materie in der Aesthetik hält, wo (II, 3—119) auf mehr als hundert Seiten die Gestalt der Götter in ihrem Werden, ihrer klassischen Vollendung und ihrer Auflösung behandelt ist, während man doch eine solche umfassende Entwicklung vor Allem in der Religionsphilosophie selbst erwartet hätte. Für diesen Theil der Abhandlung, von der Gestalt des Göttlichen, verdient darum auch der betreffende Abschnitt in der Aesthetik der durch das Verdienst der Redaction auch ausserdem in der Form zu grösserer Vollendung herausgearbeitet und weit lichtvoller geordnet ist, in den meisten Beziehungen bei Weitem den Vorzug. Während nämlich in der Religionsphilosophie dieser Theil in der Weise gegliedert ist, dass a) der Kampf des Geistigen und Natürlichen, b) die gestaltlose Nothwendig-

keit und c) die Erscheinung und Gestalt der besonderen Götter, nämlich α) die Zufälligkeit ihrer Gestaltung, β) die Erscheinung und Auffassung des Göttlichen im Bewusstsein und γ) die schöne Gestalt der Götter dargestellt wird; ist in der Aesthetik die Gliederung desselben Stoffs sachgemässer diese: I. der Gestaltungsprocess der klassischen Götter: 1) die Degradation des Thierischen (Thieropfer, Jagden, Verwandlungen), 2) der Kampf der alten und neuen Götter (Orakel, der Unterschied der alten und neuen Götter, die Besiegung der alten Götter) und 3) die positive Erhaltnng des Alten (die Mysterien, die Aufbewahrung der alten Götter in der Kunstdarstellung und die Naturgrundlage der neuen Götter); II. Das Ideal der klassischen Kunst: 1) das Ideal derselben überhaupt (als aus freiem künstlerischem Schaffen entsprungen), 2) der Kreis der besonderen Götter (ihre Vielheit, der Mangel systematischer Gliederung und der Grundcharakter des ganzen Götterkreises), 3) die einzelne Individualität der Götter; III. Die Auflösung der klassischen Götter: 1) das Schicksal, 2) ihre Auflösung durch ihren Anthropomorphismus und 3) die Satire und die römische Welt.

In der Religionsphilosophie nimmt das zweite Moment, die gestaltlose Nothwendigkeit, eine sehr zufällige und verlorene Stellung ein; und was dabei von Hegel hauptsächlich in Betracht genommen wird, das Verhältniss der Individualität zu dieser Nothwendigkeit des Schicksals, bildet vielmehr ein Moment des Cultus und zwar von Seiten der Gesinnung, und gehört also gar nicht an jene Stelle unter die Gestalt der Götter. H. bringt auch ganz dieselben Gedanken in der Abhandlung vom Cultus noch einmal S. 131 ff. Im Uebrigen erscheint die gestaltlose Nothwendigkeit in der Religionsphilosophie als die höhere, absolute Einheit, welche die Vielheit der besonderen Götter verbindet. In der Aesthetik dagegen erhält dieselbe unter der Auflösung der klassischen Götter ihre Stelle und erscheint da als die blinde und begrifflose Schicksalsmacht, in welcher die Götter als beschränkte und anthropomorphistische Wesen untergehen. Es könnte zweifelhaft erscheinen, welche Stellung vorzuziehen sei; wenigstens lassen sich für beide Gründe aufstellen. Betrachten wir nun zuerst, wie von H. der allgemeine Begriff der griechischen Religionsform bestimmt wird.

Während im Judenthum die Einheit des Göttlichen nur als abstrakte Allgemeinheit und unbestimmte Einheit, nur als symbolische Gestalt des Selbstbewusstseins, als abstrakte, symbolisch-menschliche Lichtgestalt erschien, ist sie jetzt in der griechischen Religion zur Bestimmung in sich selbst gekommen, hat sich in sich subjektivirt oder besondert und hat, indem sie in der Gestalt der eigentlichen Individualität und wirklichen Persönlichkeit eingekehrt ist, ein reales, wirkliches, konkretes Dasein gefunden. Weiterhin hat H. die Bestimmung dieser Sphäre als der Religion der Schönheit dadurch gerechtfertigt, dass am griechischen Gott das Endliche und Natürliche nicht mehr für sich gelte, sondern der freien Subjektivität angehöre, in der Freiheit des Geistes verklärt, nur als Zeichen und Mittel für die Erscheinung des Geistes oder als ideelles Moment gesetzt sei (Rel.phil. II, 7. 44), oder mit andern Worten, dass er in menschlicher Gestalt erscheine, die als der Wohnsitz des Geistes an und für sich schon Bedeutung und zwar die Bedeutung des Geistes habe und die Einheit des Natürlichen und Geistigen darstelle. Auf diese Bestimmung gründet H. in der Aesthetik (II, 10 ff.) die Behauptung, dass die Vorstellung und Darstellung des griechischen Gottes ihrem Wesen nach nicht mehr symbolischer Art sei. Insofern nun die griechischen Götter allerdings keine blose Personificationen mehr sind, wobei die menschliche Gestalt nur die oberflächliche Form der Darstellungsweise wäre, sondern hier der Inhalt und die Bestimmung der Götter wirklich die Subjektivität und geistige Persönlichkeit ist, unterscheidet sich allerdings die Gestalt des griechischen Gottes von dem indischen, ägyptischen u. s. w. Besteht aber doch der specifische Charakter des Symbolischen in dem Suchen nach der angemessenen sinnlichen Gestalt und Erscheinungsform des Göttlichen, in dem Ringen nach der Einheit von Inhalt und Form der Gottesanschauung, so ist für den höhern Standpunkt der absoluten Religion auch die Vorstellung des Göttlichen in der Gestalt der menschlichen Leiblichkeit oder der Anthropomorphismus immer noch nicht die wahrhaft und dauernd angemessene Erscheinungsform des Göttlichen, sondern noch wesentlich symbolischer Art, wenn gleich die höchste Voll-

endung des Symbolischen, das in der menschlichen Leiblichkeit den höchsten Typus, aber immer nur Typus, Zeichen, Sinnbild hat. Indessen hat auch dem griechischen Geist die Ahnung von der Unangemessenheit der menschlichen Leiblichkeit für den vollen und befriedigenden Ausdruck des Geistes beigewohnt. Was ist auch jener Hauch der Trauer, von dem H. selbst zugesteht (Aesth. II, 77 ff.), dass er den griechischen Götterbildern aufgeprägt sei, anders als der Ausdruck dieses Gefühls der Unangemessenheit zwischen der äussern Gestalt und der Idee und Bedeutung, gleichsam ein schüchternes und verschämtes Sträuben des Geistes, der sich aus der schönen Leiblichkeit in seine wahre Heimath herausretten möchte? Oder, wie H. in der Aesthetik (II, 78) selber sagt: man liest in ihrer Gestaltung das Schicksal, das ihnen bevorsteht, und dessen Entwicklung, als wirkliches Hervortreten jenes Widerspruchs der Geistigkeit und des sinnlichen Daseins, die klassische Kunst selber ihrem Untergang entgegenführt. H. giebt selber zu, dass sich die griechischen Götter an ihrem Anthropomorphismus für den religiösen Glauben auflösen, aber nicht in dem Sinne (fügt er ausdrücklich hinzu, Rel.phil. II, 124 f. und Aesth. II, 13 f.), als ob sie zu viel Anthropopathisches an sich gehabt hätten, sondern weil sie für die höhere Religionsstufe noch zu wenig anthropopathisch seien; dem Anthropomorphismus der griechischen Götter fehle das wirkliche menschliche Dasein in Fleisch und Blut, sie existirten nur in der Vorstellung und Phantasie, damit aber Gott als Geist sei, dazu gehöre auch sein Erscheinen als Mensch, die Menschwerdung Gottes, dass Gott in der unmittelbaren natürlichen Existenz das Bewusstsein und den Schmerz der Entzweiung durchmache. Auf dem Standpunkte H's. hätte diess freilich seine Richtigkeit, da dessen Gottesbegriff selber noch ein anthropomorphistischer und mythologischer ist, wie diess namentlich von Reiff »über einige wichtige Punkte in der Philosophie (Tübingen, 1843)« angedeutet worden ist. Consequenterweise müsste aber dann, nach jener paradoxen Behauptung, die Auflösung des griechischen Anthropomorphismus in der Philosophie seit Sokrates als ein Rückschritt erscheinen,

weil darin das Anthropomorphistische negirt und aufgehoben wurde.

Von der Sittlichkeit des griechischen Geistes hat H. nur ganz im Allgemeinen die Bestimmung gegeben (II, 99), dass sie noch die erste, unmittelbare, substantielle Form, noch nicht das Wissen des Sittlichen, noch nicht die zur Reflexion in sich vertiefte Sittlichkeit sei; und als eine Folge dieser Unmittelbarkeit des Sittlichen giebt er dann weiter an, dass dasselbe so in seine besonderen Bestimmungen auseinandergefallen sei und zum Inhalt die *πάϑη*, die wesentlich geistigen Mächte des Lebens, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Familie, Eid, Ackerbau, Wissenschaften u. s. w. habe. Diese Bestimmung der griechischen Sittlichkeit ist aber zu unbestimmt und allgemein, um nicht zum Mindesten dem Missverständnisse ausgesetzt zu sein. Der Satz aber, dass die griechische Sittlichkeit noch die erste und substantielle Form des Sittlichen sei, ist geradezu falsch; denn dieses ist vielmehr die orientalische Form der Sittlichkeit, wie diess auch H. anderwärts, z. B. in der Aesthetik und in der Geschichte der Philosophie ausdrücklich hervorhebt, wenn er darauf hinweist, dass die Griechen in der glücklichen Mitte zwischen der selbstbewussten, subjektiven Freiheit und der sittlichen Substanz lebten und weder in der unfreien, selbstlosen, morgenländischen Einheit beharrten, wo das Subjekt in sich als Person kein Recht und keinen Halt hatte, noch auch zu subjektiver Vertiefung fortschritten, wo sich das einzelne Subjekt vom Ganzen und Allgemeinen lostrennt, um seiner Innerlichkeit nach für sich zu sein (Aesth. II, 15 f.). Eine Amphibolie des Ausdrucks versteckt sich aber dahinter, wenn H. in der Geschichte der Philosophie (I, 15 f.) einmal die Bezeichnung Grundlage des griechischen Geistes als mit Wesen desselben identisch gebraucht und dann doch wieder Grundlage mit Voraussetzung identisch und gleichbedeutend nimmt. War die substantielle orientalische Einheit des Geistes und der Natur die Grundlage des griechischen Geistes, d. h. die Voraussetzung, an welche sie anknüpften, dieselbe zur Schönheit ausbildeten und darin bei sich waren und ihr Selbst darin genossen; so ist diess schon nicht mehr die erste unmittelbare und substantielle,

sondern schon in sich reflektirte, freie, geistige Einheit und die Griechen verbanden mit Naivetät doch auch wieder Bewusstsein.

Darum macht auch in keinem Falle die Form der Bewusstheit, als Wissen des Sittlichen, den Unterschied zwischen der antiken und modernen Sittlichkeit aus. Diess wäre nur ein formeller, kein wesentlicher und materialer Unterschied, kein Unterschied des specifisch sittlichen Inhalts und der höheren Intensivität des sittlichen Geistes selber; die moderne Sittlichkeit kann in derselben Naivetät und Unmittelbarkeit der Form bestehen und sich manifestiren, welche H. der griechischen vindicirt, und ist dabei doch eine wesentlich andere, höhere. H. hat in der Religionsphilosophie überhaupt versäumt, die konkreten Unterschiede und den bestimmten Fortschritt in der objektiven Entwicklung des sittlichen Bewusstseins der antiken Menschheit und das Werden der sittlichen Persönlichkeit in den individuellen, realen Formen des sittlichen Lebens der orientalischen Völker aufzuzeigen. Und selbst für die Bestimmtheit der orientalischen Sittlichkeit überhaupt ist die Bezeichnung als noch unmittelbare Einheit von Geist und Natur nicht genau und konkret genug: denn diese Bestimmung kann in Wahrheit doch nur von der untersten Stufe der Naturreligion, von den Fetischdienern, Sabäern und Chinesen gelten; von den letzteren insbesondere hat diese Bestimmung H. mit Unrecht auch auf die Inder, Perser u. a. ausgedehnt, in deren Leben sich doch ein ganz bestimmter, historisch nachzuweisender Fortschritt des sittlichen Geistes darin kundgiebt, dass die individuelle Besonderheit und partikuläre Selbständigkeit des Einzelnen schon hervortritt, und dass mit dem Erwachtsein der Entzweiung, des Gegensatzes von Natur und Geist, der Wille des Subjekts gerade in Gegensatz zur Natur tritt, anstatt (nach Hegel) noch in unmittelbarer Einheit mit derselben zu verharren. Das Streben aber, über diesen Gegensatz von Natur und Geist hinauszukommen, macht gerade die Bestimmtheit des Bewusstseins der zur Stufe der geistigen Individualität gehörenden Völker aus, auf welche darum die Kategorie des Unmittelbaren in dem Sinne der noch unentzweiten Einheit des Geistes und der Natur gar nicht anzuwenden ist. Nicht einmal im Gegensatz gegen den

modernen Geist kann der griechische als die unmittelbare Einheit von Geist und Natur bezeichnet werden. Die richtige Charakterisirung ist immer nur eine solche, die aus der innersten Eigenthümlichkeit des Gegenstandes selber genommen, nicht nur relativer Weise und in irgend einem Verhältniss oder Gegensatz gewählt ist; das Wesen und den Kern der Sache selbst soll die Spekulation treffen, die individuelle geistige Gestalt, den Ferver des Gegenstandes bestimmen und die realen Formen des wirklichen Lebens im Geiste reproduciren, nicht aber logische Bestimmungen auf das Leben übertragen. Würde dieser Grundsatz immer konsequent befolgt, so wäre ein solcher Streit, wie ihn jüngst in den Jahrbüchern der Gegenwart Zeller und Wirth über diesen Punkt geführt haben, leicht vermieden worden.

Der Grundfehler in der Hegel'schen Auffassung und Behandlung der griechischen Religion liegt aber darin, dass H. die besonderen Voraussetzungen und Elemente des griechischen Geistes übersehen, nicht beachtet hat, dass die eigenthümliche Form und Bestimmtheit des klassisch-hellenischen Geistes historisch aus dem Pelasgischen sich entwickelt hat und dass in der pelasgischen Vorzeit die Griechen die Entzweiung und den Kampf des Geistes und der Natur selbst durchgemacht haben, dass sich aber derselbe später im Bewusstsein der Heroenzeit zu derjenigen Versöhnung und Harmonie des Lebens vermittelte und abklärte, die überhaupt der Stufe des griechischen Geistes möglich war, nämlich zu einer nur obenhin und unvollkommen vollzogenen Versöhnung, zur Verklärung des Natürlichen in der sinnlich-geistigen Form der Schönheit. Damit war der Zwiespalt nur verdeckt und die Entzweiung immer aufgehoben und doch auch immer vorhanden. Die Bestimmtheit des hellenischen Lebens ist historisch die bewegliche Lebendigkeit des Strebens, das Natürliche zu erhalten und doch auch sich davon frei zu machen. Der orientalische und der occidentalische Geist begegnen sich hier in der Mitte und streben sich gegenseitig zu durchdringen und die Differenz auszugleichen, und aus diesem unbewussten Schwanken zwischen natürlicher und freier Geistigkeit entstand das

Streben, durch freie Geistesthätigkeit eine Ausgleichung und Versöhnung zu Stande zu bringen. Es gelang auch dem griechischen Geist, die ihm bereits zum Bewusstsein gekommene Trennung des Geistes und der Natur zu verdecken, ohne aber erst die ganze Tiefe der Entzweiung zwischen Geist und Natur durchgekämpft zu haben. Ebendarum hielt auch die Versöhnung nicht Stand. Weil nun aber der Gegensatz und die Entzweiung bereits im pelasgischen Geiste vorhanden war und die Grundlage oder Voraussetzung des hellenischen Geistes ausmachte, so kann derselbe in keiner Weise als die noch unmittelbare substantielle Einheit von Geist und Natur gelten. Vielmehr ist die griechische Einheit des Natürlichen und Geistigen schon freie, geistige Einheit des Subjekts, eine im Geist vermittelte, naiv-bewusste Reproduktion der unmittelbaren Einheit oder, mit einem Wort, die schöne Einheit von Geist und Natur, und das Schöne ist im griechischen Leben wesentlich auch das Sittliche, die Kalokagathie das sittliche Princip des griechischen Geistes.

Indem nun H. die religiöse Bestimmtheit des hellenischen Geistes nicht konkreter, historischer Weise gefasst und als die lebendige Ineinanderbildung ursprünglich pelasgischer und kleinasiatisch-orientalischer Elemente begriffen hat, kam er auch nicht dazu, die eigentliche, klassisch-hellenische Anschauung als eine vermittelte, durch Zusammenschliessung jener beiden Elemente entstandene aufzufassen und darzustellen. Dieser Mangel hat der ganzen Hegel'schen Darstellung der griechischen Religion einen einseitigen Charakter gegeben. Das Werden und Hervorgehen der hellenischen Religion aus dem Pelasgerthum ist gänzlich ignorirt, und daraus erklärt es sich, dass der Kampf des Geistigen und Natürlichen bei H. vorwaltend nur von der objektiven und mythologischen Seite und nicht zugleich von der subjektiv-religiösen Seite, nicht als ein im Bewusstsein selber stattgehabter Kampf aufgefasst worden. Ausserdem aber hängt mit der erwähnten Vermengung des Pelasgischen mit dem Hellenischen der andere Uebelstand zusammen, dass bei den neuen Göttern allzuviel Gewicht auf ihre natürliche Seite, auf den Nachklang der Naturgrundlage gelegt ist, während doch in der

olympischen Götterwelt, als einer Welt geistiger Mächte, jene Naturgrundlage sogut wie untergangen ist. Ob sie zum Theil über das Naturleben herrschen, ändert an ihrem geistigen Wesen nichts; genug, dass sie der Vorstellung in der Gestalt geistiger Persönlichkeit erscheinen.

Unter den alten Göttern werden von H. ausser den titanischen Mächten das alte Chaos, Tartarus, Erebos, Uranos, Gäa, Eros, Kronos, Helios, Okeanos aufgeführt und überhaupt die in der hesiodischen Theogonie erwähnten Gestalten als alte Götter aufgefasst und als solche den neuen gegenübergestellt, als ob wirklich die in der hesiodischen Dichtung vorkommenden symbolischen Gestalten die von den alten Pelasgern verehrten göttlichen Wesen gewesen wären. Durch die neueren Untersuchungen über die griechische Mythologie seit Ottfried Müller und Welcker ist aber dargethan, dass sich aus der hesiodischen Theogonie und dem Götterkriege kein Bild der pelasgischen Götter herstellen lässt, da die hesiodischen Anschauungen erst nach der Zeit der im Leben und Bewusstsein der Hellenen zu Stande gekommenen olympischen Götterwelt entstanden sind, als das in der Gegenwart befriedigte und in sich versöhnte Bewusstsein der Hellenen sich seine eigne Vergangenheit in mythischer Weise anschaulich zu machen strebte. Damals war die innere Entzweiung und die geistigen Kämpfe bereits in der olympischen Götteranschauung überwunden, und nur auf diesen früheren, der Pelasgerzeit angehörenden Zwiespalt des religiösen Bewusstseins sind die hesiodischen Anschauungen zu beziehen. Diese subjektive Seite hat H. übersehen, indem er die mythischen Anschauungen Hesiods als objektive Gestalten durchweg festhielt und fälschlich behauptete (II, 102), der Götterkrieg sei die ganze Geschichte und Natur der griechischen Götter selbst, die doch im Gegentheil in der plastischen Bestimmtheit ihres olympischen Wesens mit diesem Kampfe nichts mehr zu thun haben, über denselben erhaben sind. Nur das Bild des in sich kämpfenden, entzweiten und nach Versöhnung ringenden Bewusstseins stellt dieser Kampf dar. Diese Genesis des religiösen Bewusstseins und die Entwicklungsstadien desselben hat H. nicht nach Gebühr hervorgehoben.

Nachdem H. (II, 101) das Chaos und den Uranos als alte Götter der griechischen Urzeit bezeichnet hat, was sie keineswegs waren, fasst er den **Kronos** als die unerforschliche Zeit und setzt sein Wesen in das Moment des Uebergangs von den Naturmächten zum Geist, indem Kronos die aus sich erzeugten geistigen Götter, weil sie zunächst nur natürliche seien (?!), verschlinge und aufhebe, darum aber später selbst durch List aufgehoben und von Zeus überwunden werde. Mit dieser gezwungenen und sich widersprechenden Deutung des Kronos ist aber nicht auszukommen. Sein Wesen ergiebt sich vielmehr aus dem unter der Herrschaft des Kronos bestandenen goldenen Zeitalter, wo das Bewusstsein der alten Pelasger sich noch in der ersten unmittelbaren Einheit der Urreligion befand und noch nicht zum Gegensatz und zur Entzweiung, ebensowenig wie zu bestimmten und unterschiedenen Vorstellungen über das Göttliche erwacht war. Stuhr hat ohne Zweifel hier das Richtige getroffen, wenn er sagt: In dem Mythus über den Kronos, wonach er die eignen Kinder, kaum geboren, stets wieder verschlang, spricht sich ein nicht zur Erfüllung gediehenes Ringen des Geistes aus, das immer noch in der Unmittelbarkeit des Gefühls und der Empfindung sich regende religiöse Leben der Seele zur klaren, bestimmten Vorstellung mit festen Umrissen zu gestalten und im geistigen Bilde vor dem Bewusstsein festzuhalten. Zur Zeit der Herrschaft des Kronos hatte es dem Bewusstsein nicht geeignet, in der Kraft der Erinnerung, des Gedächtnisses das Leben der Vergangenheit für die Gegenwart festzuhalten; selig und sorglos im vollkräftigen, lebendigen Ergreifen des Augenblicks hatten die Menschen ihre Tage dahingelebt und sich nicht gekümmert um den morgenden Tag, sowenig wie auf den gestrigen zurückgesehen. Welche Anschauungen sich auch gestalteten, sie verschwammen wieder in Nebelgestalt; das Bewusstsein bewegte sich nur im Flusse der ebenso schnell verschwindenden als sich erzeugenden Gefühle, Empfindungen und Vorstellungen. Auf diesen Begriff des Flusses der Zeiten ist das Wesen des Kronos zu deuten. (Stuhr, die Religionssysteme der Hellenen. 1838. S. 27 und 28).

Ausserdem hat H. in der Mythe von **Prometheus** sowohl

in der Aesthetik (II, 46—49), als auch in der Religionsphilosophie (II, 106 f.) das eigentliche *punctum saliens* der Mythe, nämlich den darin mythisch angeschauten Kampf im Bewusstsein der Griechen selbst und dann wieder die Ueberwindung dieses Kampfs aus eigener Kraft (Prometheus hilft dem Zeus zur Besiegung der Titanen), nicht getroffen. Prometheus wird von H. zunächst als Naturmacht, als Titane gefasst; die ganze Art aber, wie er hievon spricht, lässt deutlich merken, dass er nicht recht weiss, was er mit ihm als Titanen machen soll. Dann fasst er ihn weiter von seiner Seite als Wohlthäter der Menschen, der sie die ersten Künste, die Anfänge der Bildung gelehrt und aus der ersten Rohheit des Lebens herausgeführt habe. Dies seien aber nur Geschicklichkeiten in Hinsicht auf die natürlichen Bedürfnisse des Lebens, mit deren Befriedigung niemals Sättigung verbunden sei, was in dem Moment der Mythe, dass der Geier dem Prometheus an der Leber nage, ausgedrückt sei. H. folgt hierin der Deutung, die Plato im Protagoras der Mythe von Prometheus gegeben hat. Diese ist aber nur einseitig und darum ungenügend, da sich der prometheische Mythus seinem Wesen nach hauptsächlich auf den nie ruhenden, nagenden Schmerz der innern Entzweiung bezieht, wie dies auch aus der Beziehung des später kommenden Heros Herakles zu dem Titanen Prometheus ganz deutlich hervorgeht.

Als das Resultat des Titanenkampfs in seiner richtigen Auffassung hätte vor Allem die Anschauung des Heros, die Gestalt des Herakles heraustreten müssen; denn erst aus und an dieser Anschauung der Heroenpersönlichkeit hat sich die olympische Götteranschauung im hellenischen Bewusstsein entwickelt. Dieses Mittelglied zwischen den Titanengöttern und den neuen olympischen Göttern fehlt bei Hegel; die Heroen kommen bei ihm ganz zu kurz und werden (II, 108) unter den alten und neuen Göttern nur so *en passant* mit erwähnt, ohne dass ihre bestimmte Stellung und Bedeutung in der Entwicklungsgeschichte des religiösen Bewusstseins nachgewiesen worden wäre. Und doch lag dies so nah, da Hegel selbst an den Heroen dasjenige Moment hervorgehoben hat, worauf es eigent-

lich ankommt, nämlich dass sie sich durch eigene Geistesarbeit in's Göttliche setzen mussten. Was sind die Heroen anders, als die angeschauten Ideale der hellenischen Persönlichkeit selbst, der es gelingt, das Natürliche und die Entzweiung zu überwinden und aus dieser Versühnung heraus nun auch das Göttliche in schöner Gestalt sich vorzustellen? Diesen Zusammenhang des griechischen Heros mit der durch die Kunst gebildeten olympischen Götterwelt hat dagegen Conradi in der Schrift: Selbstbewusstsein und Offenbarung S. 42 ff. tief und treffend dargestellt.

Fassen wir nun das Bisherige kürzlich zu einem positiven Resultat zusammen, so musste an der Stelle des bei Hegel dargestellten Kampfes der alten und neuen Götter der wirkliche und historische Gestaltungsprozess der klassisch-hellenischen Religionsform oder das Werden derselben in der pelasgischen Vorzeit genetisch entwickelt werden. Und hier war es die Aufgabe der Speculation, die im pelasgischen Leben einzeln hervortretenden Elemente, die später in ihrer organischen Totalität das Wesen des specifisch-hellenischen constituirten, der Reihe nach in ihrer Bestimmtheit aufzuzeigen, und zwar zuerst die Zeit der ursprünglichen und noch versöhnten, noch unentzweiten Einheit im religiösen Bewusstsein der Pelasger in der Zeit des Kronos, wo der dodonäische Zeus hauptsächlich Gegenstand der Verehrung war; dann mit dem Erwachtsein der selbstischen Ichheit den Eintritt der Entzweiung im pelasgischen Bewusstsein, welche im Titanenkampf mythisch vorgestellt ist; und der eigentliche Repräsentant dieser Titanenzeit ist Prometheus, während der religiöse Dienst an die Verehrung der Muttererde und der Erdenmächte, der Kentauren, Kabiren, Telchinen, Korybanten und anderer ungestalteten, personificirten Naturmächte angeknüpft war; zugleich aber musste hier des Einflusses gedacht werden, den kleinasiatische Götterdienste, insbesondere der Dienst der phrygischen Cybele und des Attis u. a. auf die pelasgische Richtung ausübten. Hierauf endlich war das in der Heroenzeit hervortretende Ringen nach Versöhnung im Bewusstsein, die Bedeutung der griechischen Heroen, insbesondere des Herakles, Oedipus, Orestes u. a., und die in

den altkretischen Mythen vorhandenen Anfänge zur Kunstgestaltung der Götter zu entwickeln. Indem auf diese Weise die Grundlage und Voraussetzung der klassischen Götterwelt in ihre einzelnen Elemente auseinandergelegt worden, waren damit alle Momente aufgezeigt, die nunmehr in der Anschauung der olympischen Götterwelt in schöner Versöhnung zusammen ruhten. Das Weitere für die Darstellung wäre dann die Entwicklung der eigentlichen hellenischen Religionsform in der klassischen Vollendung des Götterideals und endlich die Auflösung der klassischen Religionsform, deren Darstellung bei Hegel nur in der Aesthetik eine kurze Berücksichtigung gefunden hat, in der Religionsphilosophie dagegen vermisst wird.

Gehen wir nun zu der Hegel'schen Auffassung und Darstellung der klassischen Götterwelt selbst über, so behauptet H. in der Religionsphilosophie (II, 114) und in der Aesthetik (II, 82), dass der Kreis der olympischen Götter kein systematisches Ganzes, keine an sich systematisch gegliederte Totalität ausmache und dass sich dieselben darum auch nicht als nothwendig aufzeigen oder konstruiren liessen. Es fällt in die Augen, dass in der letztern Aeusserung wieder der mehrfach berührte Grundirrthum der Hegel'schen Geschichtsauffassung, die unstatthafte Vermengung des Historischen mit dem Logischen zum Vorschein kommt; während doch die Aufgabe der Spekulation nicht darin liegt, das logische Gesetz der Bewusstheit auf die historischen Formen des Lebens zu übertragen und dieselben *a priori* logisch zu konstruiren, sondern vielmehr darin, die vorhandenen Formen des Lebens in ihrer immanenten Wesenheit aufzufassen und geistig zu reproduciren. Nicht als den Momenten des logischen Begriffs entsprechend sollen sich die Götterindividuen erweisen und aus dem Begriff konstruiren lassen, sondern die Spekulation soll aufzeigen, dass sie eine in sich geschlossene, organisch gegliederte Totalität bilden. Stellte das griechische Leben eine in sich geschlossene Totalität der Anschauungen und Beziehungen des Geistes dar und war insbesondere die religiöse Anschauung zu innerer Harmonie und Versöhnung, zu plastischer Klarheit und Schönheit vollendet, so musste diese innere Einheit auch in dem besonderen Kreis

der mythologischen Gestalten hervortreten. Durch den Begriff freilich sind sie nicht geordnet und konnten es nicht sein, weil nicht der Begriff das Princip ist, welches die religiösen Anschauungen und mythologischen Gestalten erzeugt, sondern die naive Unmittelbarkeit und unbewusste Lebendigkeit des religiösen Lebens selbst. Nicht Bewusstheit eignet der griechischen Religion, sondern der unmittelbare Instinkt der Harmonie und Schönheit. Geht die spekulative Betrachtung ernstlich darauf aus, die griechischen Götter in ihrer innersten Individualität zu erfassen und den Formen des religiösen Lebens ihre eigenste Bestimmtheit abzulauschen, so tritt wie von selbst ein harmonischer, ungekünstelter Zusammenhang der Götter hervor, auf welchen hingewiesen zu haben schon Solger's Verdienst war. Will man aber am Worte halten und auf den Ausdruck H.'s (oder Hotho's) in der Aesthetik (II, 80) Gewicht legen, dass die Vielheit der griechischen Götter keine „an sich systematisch gegliederte Totalität" ausmache; so ist es gerade im Gegentheil, weil kein durch den Begriff geordnetes System, eine an sich, d. i. durch den unmittelbaren, naiven Instinkt des Begriffs unbewusst gegliederte Totalität.

Zuvörderst ist Zeus keineswegs, wie H. (Religionsphilosophie II, 109) meint, die blos oberflächliche Einheit, die die Vielheit der Götter verbindet, sondern derselbe ist für die religiöse Anschauung und den Glauben der Hellenen wesentlich die objective Einheit des ganzen Götterlebens, sofern er einestheils den andern Göttern ihre Aemter und Würden ausgetheilt hat und anderntheils die übrigen Götter nur besondere Richtungen dessen repräsentiren, was in Zeus als das allgemeine göttliche Wesen überhaupt angeschaut wird. Er ist der zum Bewusstsein erwachte Geist des Erden- und Menschenlebens, und darum mit allem Recht der Vater der Götter und Menschen genannt. Wie sich nun die in dem Wesen des Zeus angeschaute Einheit des Götterlebens in besondere Kreise entfaltet, die den besonderen Momenten des griechischen Lebens entsprechen und die Mächte dieses Lebens zu ihrem Inhalt haben, kann hier nicht weiter erörtert werden; dazu gehörte eine zusammenhängende Darstellung des hellenischen Götterlebens in

seiner mannichfaltigen Entfaltung. Der Verfasser kann in dieser Beziehung auf seine Schrift: Mythologie und Offenbarung (Darmstadt, bei Leske, 1845) verweisen, wo im achten Abschnitt, der von der hellenischen Religionsform handelt, die weitere Entwicklung dieses Gegenstandes gegeben ist. Nur im Allgemeinen sei hier erwähnt, dass Hestia, Demeter, Hephästos und Athene das allgemeine bürgerlich-politische Leben repräsentiren; Apollo (mit Artemis) als der Vorsteher des zum Ideal aufstrebenden hellenischen Volksgeistes, als die allgemeine Individualität des Hellenenthums in seiner geschichtlichen Bedeutung erscheint; Dionysos, Aphrodite und Ares aber die Götter der einzelnen Individualität sind, während nach der Seite des Naturlebens und der Unterwelt, der die alten Naturmächte zugewiesen sind, zuerst der ebenbürtige Bruder des Olympiers, Poseidon, als der waltende Herrscher des Meeres dasteht, Hades aber in der Unterwelt herrscht und die lebendige Vermittlung zwischen Ober- und Unterwelt durch Proserpina und durch Hades, und zwar durch jedes in besonderer Weise vorgestellt wird.

Die Individualität der olympischen Götter erscheint nun bei H. in mannigfacher Weise falsch und einseitig aufgefasst, was zum Theil in der erwähnten Vermischung des Pelasgischen und Hellenischen seinen Grund hat. In allen diesen Göttern soll, nach H., noch die Naturgrundlage, als Rest des Alten, erhalten sein: Apollo soll ausserdem, dass er der wissende Gott, der Orakelspender ist, noch einen Anklang an den titanischen Helios, an die Sonne enthalten, obgleich es ausgemacht ist, dass die olympische Gestalt Apollo's zur Sonne in gar keiner Beziehung steht; Poseidon hat als der das Meer mit freier Macht beherrschende Gott ebensowenig eine Naturgrundlage; der Inhalt seines Wesens ist nicht das Meer, wie bei Okeanos oder Pontos, sondern die geistige Herrschaft über dies Naturelement; bei Zeus gar ist an einen Zusammenhang mit dem Himmel, der Atmosphäre, der Sonne u. dgl. durchaus nicht zu denken. Bei der Diana hat H. das richtige Verhältniss gerade umgekehrt: ihre Grundlage soll die Beziehung auf die Natur, als erzeugendes und ernährendes Princip, als allgemeine Mutter Natur sein, und diese

Naturgrundlage soll dann später umgebildet worden sein zum griechischen Begriff der Jägerin Artemis, der strengen und hinausstrebenden Jungfrau. Es verhält sich aber gerade umgekehrt: die dem Wesen ihres göttlichen Bruders verwandte Artemis hat als Olympierin zuerst geistigen Inhalt und die unter kleinasiatischen Einflüssen erfolgte Umbildung ist das Spätere. Bei Hermes hebt H. die List und Wohlredenheit hervor, was gegen die Hauptbeziehung des Gottes als Todtenführers und Vermittlers zwischen der Ober- und Unterwelt nur Nebensache ist.

Was die Orakel angeht, so hat dieselben H. in der Religionsphilosophie (II, 145 f.) im Abschnitt vom Cultus abgehandelt, in der Aesthetik dagegen denselben im Gestaltungsprocess des klassischen Ideals, als einem wesentlichen Moment der Umbildung des Natürlichen, ihre Stelle angewiesen. Richtiger gehören sie wohl zum Cultus; nichtsdestoweniger liegt aber der letzteren Auffassung insofern etwas Wahres zum Grunde, als die Geschichte des Orakels zu Delphi in verschiedenen Perioden bis zu der Zeit, als Apollo davon Besitz nahm, ebendieselben Momente fortschreitender Entwicklung des religiösen Bewusstseins aufzeigt, wie dieselben der Entwicklung des Hellenischen überhaupt eignen. In der mythischen Vorstellung, dass der Sohn der Leto, deren Wesen sich auf den dunkeln, nächtigen Erdgeist bezieht, den Erddrachen Python erlegt, die finsteren Gewalten der Erdenmächte überwunden und als Spender des Orakels die unerforschliche Nacht zum lichten Tag des Bewusstseins erhoben habe, ist aber die Veränderung angedeutet, die seit der jüngeren, apollinischen Zeit mit dem früheren Erdorakel zu Delphi vorgegangen war, eine Veränderung, durch welche sich das apollinische Orakel wesentlich von den früheren pelasgischen Orakeln unterscheidet, indem es nämlich hellenische Bildung und Gesittung ausbreitete und über dem allgemeinen geschichtlichen Leben der Hellenen waltete.

Im Abschnitt vom Cultus hat H. kurz erwähnt (II, 129 f.), dass auf dieser Stufe auch ein schwacher Schein der Vorstellung von der Unsterblichkeit vorhanden sei, deren Forderung

auf den früheren Stufen nicht vorkommen könne, während dagegen bei Sokrates und Plato ausdrücklich von der Unsterblichkeit der Seele die Rede sei. Dass aber Plato und Sokrates diese Vorstellung gehabt, kann hier um so weniger in Betracht kommen, als in der Philosophie die unmittelbare Lebendigkeit des religiösen Lebens und Bewusstseins der Griechen bereits verschwunden war und einem höheren Princip, einer höheren Freiheit des Individuums Platz gemacht hatte. Es wäre vielmehr die Aufgabe für die Religionsphilosophie gewesen, bestimmt aufzuzeigen, in welcher Weise der Glaube an die Unsterblichkeit dem hellenischen Bewusstsein beiwohnte und worin gerade der Fortschritt vor den früheren Sphären sich kund giebt. Denn die Behauptung H.'s, dass erst bei den Griechen diese Vorstellung eintrete, widerspricht dem, was er bei der ägyptischen Religion (I, 437 und 444 u. f.) bemerkt hat; ganz abgesehen davon, dass auch in der persischen Religion schon die Ansicht von einer Auferstehung der Todten auftaucht. Denn an jener Stelle legt H. grosses Gewicht darauf, dass die Aegypter, nach dem Bericht des Herodot, zuerst die Unsterblichkeit der Seele geglaubt und gelehrt hätten, und knüpft daran die Bemerkung, es stehe daraus zu erkennen, dass man den Menschen erhoben wusste über die Naturmacht, und dass für das Bewusstsein schon die Subjektivität als solche für das Höchste und wahrhaft Selbstständige gelte. Wie stimmt nun hierzu die spätere Bemerkung (II, 129 f.), dass in der Naturreligion die Forderung der Unsterblichkeit um desswillen nicht vorkommen könne, weil darin noch die unmittelbare Einheit des Geistigen und Natürlichen die Grundbestimmung sei?! Ist nicht auch die griechische Freiheit des Geistes noch einseitig blos eine natürliche und an das sinnliche Leben im Diesseits gebannt? Und ist es wahr, was H. sagt, dass die griechische Subjectivität in die allgemeine Wesenheit aufgenommen sei? Widerspricht er damit nicht seiner eigenen sonstigen Bestimmung, dass eben im griechischen Geist das Subjekt in seiner Besonderheit verharre, und sich nicht mit seinem eigenen Grunde dem Allgemeinen zusammenschliesse?! — Vor Allem musste näher auf die Weise des griechischen Unsterblichkeitsglaubens eingegangen

werden, was H. versäumt hat, und dabei musste insbesondere die Gestalt des Herakles sehr bedeutsam heraustreten, der sich die Unsterblichkeit und ewige Jugend durch seine eigene Lebensthat errang, und, nachdem er von irdischer Beschränktheit rein gebrannt war, zu den seligen Göttern, die im Menschenleben walten, erhoben wurde. Andern Mythen, z. B. von Kastor und Polydeukes, und von der Alkestis, liegt die Anschauung zum Grunde, dass die Liebe und die Aufopferung aus Liebe den Tod überwinde. Ausserdem kann es nicht entgehen, dass in der Anschauung des Herakles der gesunde Sinn der Griechen der Wahrheit der Idee weit näher steht und die Idee der Unsterblichkeit richtiger gefasst hat, als sich die gewöhnliche phantastisch-illusorische christliche Vorstellung rühmen darf. In das Leben der Menschheit allein setzte der griechische Glaube die Fortdauer und Ewigkeit der Persönlichkeit; das Leben der Menschheit allein galt als die Heimath des persönlichen Geistes, und die Anschauung der Heroenwelt war die mythologische Anschauung einer sittlichen Welt, in welcher der hellenische Geist seine ewige Heimath wusste.

Die Mysterien, insbesondere die Eleusinien, hat H. in doppelter Weise aufgefasst; einmal in der Aesthetik (II, 57 f.) hat er sie als eine der Formen und Weisen betrachtet, in welcher bei den Griechen das Alte, Natürliche, die alten Traditionen, mithin das Geringere und Niedere erhalten und aufbewahrt, und der Rückgang des griechischen Geistes in seine ersten Anfänge enthalten sei; dann aber in der Religionsphilosophie (II, 150 und 153 f.) hat er sie als ein Moment des Cultus und zwar von der Seite der Reinigung und Versöhnung betrachtet, dasjenige aber, was als das Wesen der Mysterien bei den Griechen gelten muss, übersehen. Als ein Rückgang des griechischen Geistes in seine ersten Anfänge können sie schon um desswillen nicht gelten, weil sonst die Erscheinung nicht erklärlich wäre, dass die geistreichsten Männer, wie Pindar, Sophokles, Euripides u. a. die eleusinischen Weihen so hoch gepriesen haben. Es kann über die Mysterien kein anderes Urtheil gefällt werden, als dass sie den ersten Fortgang des hellenischen Glaubens zu seiner Auflösung bezeichnen,

und dass in denselben der erste Keim der im Bewusstsein der Griechen erwachten Reflexion über den Glaubensinhalt, wenn auch zunächst hier noch in unbefangener und gläubiger Form, hervorgetreten ist, bis dann in weiterem Fortschritt der reflektirenden Bewegung die Skepsis erwuchs, welche die Mutter der Philosophie war, und den Untergang der griechischen Religionsform vollendete.

Auffallend ist es, dass H. zwar in der Aesthetik (II, 100—119), nicht aber in der Religionsphilosophie die Auflösung der griechischen Religionsform und den Untergang der klassischen Götter einer Betrachtung unterworfen hat. Aber es scheint fast, als ob H. selbst das Missliche, das eine solche Entwicklung in der Religionsphilosophie hätte haben müssen, gefühlt hat. In der Aesthetik nämlich treten als die besondern Momente und Seiten der Auflösung der klassischen Götter das Schicksal, der Anthropomorphismus der Götter und die Satire auf, als den Boden der Satire aber bezeichnet H. die römische Welt, als in welcher die prosaische Auflösung des Ideals und die Zertrümmerung der griechischen Schönheit und heitern Sitte sich vollzogen habe. Damit aber war an sich der richtige Standpunkt und die Norm für die Auffassung der römischen Religion angegeben, und es muss als eine Inkonsequenz H.'s bezeichnet werden, dass er in der Religionsphilosophie die römische Religion gleichwohl als eine selbstständige und gleichberechtigte Form des religiösen Bewusstseins aufstellte, während dieselbe doch nur die Bestimmtheit einer früheren Stufe trägt. H. selbst bezeichnet S. 173. das Gefühl der Abhängigkeit und Furcht als den Ursprung der römischen Gottesverehrung. Und war die allgemeine Herrschermacht, das leere und hohle Schicksal der römischen Welt, welchem gegenüber das Individuum unterging und für sich Nichts galt, im Jupiter Capitolinus und später im Kaiser gegenwärtig angeschaut und verehrt, so steht der römische Gott in dieser Beziehung weit unter der griechischen Gottesanschauung, auf der Stufe der Religion der Macht und Furcht, etwa der chinesischen gleich, mit welcher H. selbst die römische parallelisirt (II, 45). Die Bedeutung aber, welche die römische Welt für den religiösen Zustand vor dem Eintritt

des Christenthums hatte, ist lediglich eine abstrakte und formelle, keineswegs eine solche, die der römischen Religion als solcher, ihrem eigenthümlichen Wesen nach, zukommt [1]). Ohne Zweifel (Religionsphilosophie II, 182) fühlte H. die Lücke, dass zwischen dem Untergang der griechischen Religion und dem im Christenthum erwachten religiösen Leben ein Uebergangs- und Vermittlungsglied fehlte. Ein solches ist aber die römische nur in negativer und abstrakt-formeller Weise; sondern vielmehr ist dies die Religion unserer germanischen Vorfahren, die nordisch-germanische Religion. Im germanischen Völkerleben war in natürlicher Weise das positive Princip der unendlichen Subjektivität und freien Persönlichkeit enthalten, an welches das Christenthum anknüpfen und auf dieser Grundlage die moderne Welt des Geisteslebens auferbauen konnte.

3.

Der Ursprung des Mosaismus.

Von

Dr. K. Planck.

Suchen wir uns des letzten Grundes bewusst zu werden, der die alttestamentliche Religion zu einer so ausserordentlichen Erscheinung in der Geschichte macht, so ist es nicht blos ihre isolirte Stellung inmitten eines rohen Naturdienstes, sondern es ist auch ein noch tiefer Liegendes, das innerste Wesen dieser Religion selbst. Zwar nicht in jenem Dualismus des Göttlichen und Menschlichen überhaupt, durch den sich das Jüdische vom Christlichen unterscheidet, liegt das Auffallende und durchaus Eigenthümliche; — die Naturreligion kennt diesen Dualismus in noch viel schärferer Gestalt, er hat sich in ihr gesteigert

---

1) Vergl. Zeller in den Hall. Jahrb. 1841. p. 217.

bis zu der Spitze, wo Gott nur noch die schreckliche verzehrende Macht ist, vor welcher der Mensch sich als den rein nichtigen weiss — allein um so mehr liegt das Eigenthümliche in der näheren Bestimmtheit jenes Gegensatzes und der Art, wie er innerhalb des A. Testamentes zu einer Einheit zusammengebracht ist. Jener allgemeine Widerspruch, dass auf der einen Seite der Wille eines heiligen und gerechten Gottes steht, der als solcher im Menschen sich verwirklichen soll, auf der andern Seite der Wille des Volkes, der rein für sich selbst betrachtet nichts von jenem göttlichen Inhalte in sich hat, sondern nur das eigene nationale Wohl zu seinem Zweck hat, — dieser Widerspruch ist es, in dem auch das Räthsel des Daseins der alttestamentlichen Religionsanschauung liegt. So wie er ungelöst das ganze A. Testament durchzieht, ja in der letzten Periode nur in seiner ganzen Schärfe hervortritt und so endlich die völlige Durchbrechung des alttestamentlichen Standpunktes herbeiführt, so liegt auch in ihm der Grund aller Schwierigkeit, den Ursprung des Judenthums, zunächst den des Mosaismus, denkbar zu machen.

Näher betrachtet ist jener Widerspruch ein doppelter: er lässt sich ebenso von der menschlichen wie von der göttlichen Seite aus betrachten. Wie ist es zu erklären, dass ein Volk, dem für sich selbst nur sein eigenes nationales Dasein Zweck ist, sein Selbstbewusstsein in einem Gott hat, der als der Heilige und Gerechte über diesen blos nationalen Willen absolut erhaben ist? Denn dass dieser Gott, wenn er einmal in diesem Sinne als der heilige gedacht war, auch in ein positives Verhältniss zum Menschen gesetzt werden musste, diess ist freilich nothwendig; allein die Gottesanschauung selbst ist ja hiebei schon vorausgesetzt. Es ist auch leicht zu sagen, dem Geiste sei sein eigenes absolutes Wesen zuerst als ein Anderes, als ein objektives Gesetz erschienen; nur glaube man nicht, damit für die Entstehung des Judenthums irgend etwas abgeleitet zu haben. Es lässt sich zwar vollkommen aus dem Wesen des Bewusstseins begreifen, wie die Naturreligion sich zu einem Dualismus fortbilden konnte, in welchem der Mensch sich selbst als blos natürlichen Willen festhielt, andererseits die Gottheit

als die reine Negation seiner selbst wie des Natürlichen überhaupt wusste; allein es lässt sich durchaus nicht aus dem allgemeinen Wesen des Bewusstseins erklären, wie da, wo das wirkliche geistige Leben, d. h. das menschliche, für sich selbst ganz in das nationale aufgeht, zugleich die Idee eines über dieses Nationale durchaus erhabenen geistigen Wesens möglich sein soll. — Der Widerspruch findet jedoch ebenso auf Seite des Göttlichen Statt. Man weiss sich zwar gewöhnlich ziemlich leicht über etwas an sich so Auffallendes, wie der jüdische Particularismus ist, hinwegzusetzen; indem eben nur in diesem besonderen Volke diese Gottesanschauung erwacht ist, so weiss es ja ebendamit sich als das auserwählte, bevorzugte, und knüpft so an die Gottesanschauung sein eigenes nationales Dasein an. Allein so einfach ist die Sache nicht, und gerade die, von welchen die alttestamentliche Religion nur so hingenommen wird, wie sie historisch vorliegt, sollten am allerwenigsten über den Widerspruch zwischen dem Partikularismus des A. Testaments und der Universalität seiner Gottesanschauung sich hinwegsetzen. Denn nehmen wir diese Gottesanschauung für sich selbst und so wie sie vorliegt, so ist nicht einzusehen, wie der göttliche Zweck auf dieses bestimmte Volk hätte beschränkt werden können, es ist nicht einzusehen, warum das israelitische Volk in diesem Wesen seines Gottes nicht den Beruf hätte erkennen sollen, seinen Namen unter die Heiden zu verbreiten, warum es nicht ebenso wie der Islam und das Christenthum die Bekehrung der Ungläubigen als seine Bestimmung hätte wissen sollen (mochte dann auch immerhin der Gedanke eines göttlichen Lohnes hieran sich anknüpfen) — es ist mit einem Worte nicht zu begreifen, warum nicht auch das Judenthum Universalreligion sein sollte. Denn darin, dass im A. Testamente der Mensch noch nicht im Göttlichen selbst sein eigenes wahres Leben hat, sondern nur im nationalen Wohle, ist doch noch keineswegs begründet, dass der göttliche Wille selbst, so wie er an den Menschen sich richtet, blos auf den Kreis des einzelnen nationalen Daseins sich beschränke, statt, wie es eigentlich in seinem Wesen läge, für den Menschen die Forderung zu enthalten, dass er sein universelles Gottesbewusstsein

auch wirklich zum Bewusstsein der Menschheit mache. Dem allem ungeachtet findet sich erst in der späteren Zeit der alttestamentlichen Religion eine deutliche Aussicht auf einen universellen Zweck, den Gott durch das auserwählte Volk anbahnen will (denn die Verheissungen der Genesis sind selbst erst aus dieser späteren Anschauung geflossen); der Partikularismus selbst aber ist auch da immer geblieben, und je weiter wir in der israelitischen Geschichte zurückgehen, desto ausschliessender tritt die blos nationale Beziehung der Gottesidee hervor, wenn auch dieselbe streng monotheistisch gedacht ist. Soll also in dem israelitischen Volke die geistige Gottesanschauung ganz unabhängig, rein für sich erwacht sein, so ist seine Geschichte schlechthin nicht zu begreifen; jenes starre Festhalten an der eigenen Nationalität, jenes völlige Verknüpftsein des ganzen Lebens mit dem Besitze dieses bestimmten Landes, das der Herr seinem Volke verheissen hat, (eine Anschauung, in welcher der Gegensatz des jüdischen Wesens zu dem universellen des Christenthums und des Islams am stärksten hervortritt) — diess Alles bleibt ein völliges Räthsel.

Ziehen wir aus dem Bisherigen ein Resultat hinsichtlich des Ursprungs der alttestamentlichen Religion, so ist erstens so viel gewiss, dass sie nicht aus einem allgemeineren, positiv geistigen Bewusstsein hervorgegangen sein kann; denn indem wir sie aus einem solchen abzuleiten versuchen, so stehen wir von vornherein innerhalb des Ich, des Bewusstseins; es ist daher nicht zu begreifen, wie von hieraus die Idee eines Geistigen möglich sein sollte, in welcher das Bewusstsein nicht zugleich sich selbst, seinen eigenen Inhalt hätte. Auch der Islam, in welchem ein einigermassen analoges Verhältniss Statt findet, ist nur von der Voraussetzung einer schon gegebenen Gottesanschauung aus, nämlich der des Judenthums und Christenthums, zu der Abstraktion s e i n e s Gottesbegriffes gelangt. Demnach wäre es ein wesentlich Negatives, in dem der erste Ausgangspunkt der israelitischen Religionsanschauung gesucht werden muss; der Begriff der göttlichen Heiligkeit wäre in seinem ersten Ursprunge ein blos negativer, und diess ist ganz dem allgemeinen Wesen des orientalischen Bewusstseins gemäss, dem

das Göttliche eine objektive Macht ist, vor welcher der Mensch sich als nichtig weiss. Allein je schärfer wir diese Negation fassen und je mehr wir einerseits hiemit die Gottesanschauung der Natürlichkeit und Endlichkeit entheben, desto mehr erhebt sich nun andererseits die Schwierigkeit, wie aus dieser Negation nicht blos überhaupt ein positiver geistiger Begriff, sondern noch bestimmter diese Anschauung des alttestamentlichen nationalen Bundesgottes geworden sein soll? Indem wir hiemit die Erscheinung des Judenthums als etwas apriorisch durchaus nicht zu Erklärendes anzuerkennen genöthigt sind, so werden wir ebendamit zurückgedrängt auf ein rein Geschichtliches, eine reine Thatsache, wornach die ursprünglich blos negative Gottesanschauung in ein positives Verhältniss zu dieser bestimmten Nationalität getreten sein und hiedurch erst in eine geistige sich umgewandelt haben muss. Das Nachfolgende sucht, auf anderwärts Ausgeführtes [1]) sich stützend, zu beweisen, dass nur aus einem solchen Zusammenwirken zweier an sich völlig heterogener, ja ganz entgegengesetzter, aber auch zugleich wieder im engsten geschichtlichen Zusammenhange stehender Elemente, nämlich des religiösen als solchen und des nationalen, die Entstehung der alttestamentlichen Religion und jener allgemeine Widerspruch begreiflich wird, der sich durch sie hindurchzieht, ausserdem dass so erst der geschichtliche Zusammenhang des Judenthums mit dem übrigen asiatischen Religionskreise erkannt und zugleich jenes in sich völlig widersprechende Unternehmen, das Judenthum aus der Naturreligion als solcher ableiten zu wollen, vollkommen beseitigt wird. Um jedoch diese Nachweisung möglich zu machen, ist es durchaus nöthig, auf den ersten Ausgangspunkt der alttestamentlichen Religion, die Anschauung der vormosaischen Zeit und den allgemeinen Zustand derselben zurückzugehen. Die nachfolgende Entwicklung würde so im Allgemeinen vorerst in folgende drei Hauptperioden zerfallen: 1) die der negativen Gottesanschauung; vormosaische Zeit; 2) die der nationalen Gottesanschauung; der Mosaismus im engeren Sinne; 3) die der universalen Gottesan-

1) Die Genesis des Judenthums. Ulm, 1843.

schauung; der spätere Prophetismus oder das vollendete Judenthum.

1. Die negative Gottesanschauung; vormosaische Zeit.

Die Gründe, die auf den reinen Feuerdienst als den ersten Ausgangspunkt der israelitischen Religionsanschauung zurückzugehen nöthigen, sind theils anderwärts hervorgehoben [1]), theils werden sie, soweit sie im Wesen der alttestamentlichen Religion selbst liegen, bei der Betrachtung des Mosaismus noch bestimmter hervortreten. Vorerst ist das Wesen des reinen Feuerdienstes nochmals in genauerer Weise zu entwickeln, wobei zugleich die Berechtigung der schon früher gegebenen Auffassung, sowie überhaupt das Recht von dieser Form des Gestirndienstes als einer bestimmten geschichtlichen und zwar höchst einflussreichen Religionsform zu sprechen, von einer neuen Seite her seine Begründung erhalten wird.

Das Wesen des reinen Feuerdienstes besteht kurz ausgedrückt in der Anschauung von der reinen Nichtigkeit des Natürlichen als des Endlichen überhaupt und der reinen Erhabenheit des Göttlichen, zufolge welcher es gegen das Natürliche ein rein negatives ist. Diess über die Natürlichkeit rein Erhabene sind für die natürliche Anschauung selbst die Gestirne als die an sich selbst überirdischen und als die Erscheinung des rein verzehrenden Elementes. Sofern hier das Wesen des Göttlichen die reine Erhabenheit über die Natur ist, insofern ist die Seite, wornach das Göttliche selbst wiederum in einem Natürlichen angeschaut wird, für die wahre religiöse Anschauung bedeutungslos, sie ist innerhalb des reinen Feuerdienstes selbst ein blosses Accidens, wenn sie gleich für die weitere geschichtliche Entwicklung keineswegs bedeutungslos ist. In dem Gesagten liegt auch der Grund, wesshalb diese Religionsanschauung wesentlich Monotheismus ist, denn die natürliche Anschauung, für welche die Gestirne eine Vielheit sind, ist in keiner Weise der

1) a. a. O. in der Einleitung u. s. w. Inwiefern die im Nachfolgenden enthaltene Auffassung von der dort gegebenen abweicht, wird sich im Verlaufe der Darstellung zeigen.

Ausgangspunkt dieser Religionsform, vielmehr hat sie selbst erst durch das innere Wesen derselben für das Bewusstsein überhaupt Bedeutung erhalten. Wer freilich in der Naturreligion nur eine Verehrung natürlicher Objekte sieht, der wird diese Auffassung des Feuerdienstes mit seinem Begriffe der Naturreligion nicht zusammenzudenken vermögen; allein so wie jene Ansicht an sich selbst nur bei einer völligen Unkenntniss dessen möglich ist, was Religion überhaupt ist, so wird sie geschichtlich am allerentschiedensten eben durch diese Religionsanschauung widerlegt, für welche die Gottheit ihre Bedeutung in der reinen Negation alles Natürlichen hat.

Ein anderer Zweifel wäre der, ob überhaupt je der Gestirn- und Feuerdienst in dieser rein negativen Gestalt für sich selbst als besondere geschichtliche Religionsform existirt habe, und ob eine so völlige Entzweiung des religiösen Bewusstseins überhaupt denkbar sei. Dieser Zweifel wäre insofern nicht unmöglich, als es allerdings anzuerkennen ist, dass die geschichtlichen Nachrichten über eine an sich so bedeutende Religionsform nicht nur sehr wenige, sondern auch sehr ungenügende und unsichere sind. Allein theils fehlt es dennoch nicht an Thatsachen, die das geschichtliche Vorhandensein einer solchen Religionsform entschieden beweisen, theils ist jener Mangel an Nachrichten aus der Sache selbst erklärlich, so dass auch hierin durchaus kein Grund zu einem Zweifel liegt. Schon in dem rein negativen Wesen des Feuerdienstes, in der Schärfe der Entzweiung, in welche hier das religiöse Bewusstsein mit sich selbst gerathen ist, war es begründet, dass er im Laufe der Zeit immer mehr in solche Religionsformen übergieng, in welchen die Naturseite des Gestirnkultus, die Beziehung der Gestirne zum Naturleben, eine Berechtigung erhielt. Dieser Uebergang hängt aber noch mit einem weiteren geschichtlichen Verhältnisse zusammen. Auch abgesehen von bestimmten historischen Zeugnissen liegt es schon in dem Wesen der Sache, dass die abstrakteren Formen des Gestirnkultus im Gegensatze zu solchen, denen die Beziehung auf das Naturleben wesentlich war und in welchen desshalb das siderische Element nicht mehr in dieser Reinheit hervortrat, nur den Völkern angehören konnten, welche

selbst nicht in einer vertrauteren Beziehung zur Natur standen, d. h. also nicht den ackerbautreibenden, nicht den Bewohnern der fruchtbaren Niederungen, der Ebenen, sondern den Bewohnern des Hoch- und Gebirgslandes, überhaupt den nomadischen Völkerstämmen. Diess in der Sache liegende Verhältniss wird durch die einstimmigen geschichtlichen Zeugnisse bestätigt, denn selbst der persische Lichtdienst, der zugleich abstrakter Gestirnkultus ist und andrerseits eine wohlthätige Beziehung des Göttlichen auf das Naturleben in sich schliesst, — selbst diese Religionsform weist in äusserlicher Beziehung auf dasselbe Verhältniss hin; die Perser waren zugleich ein Bergvolk und wiederum ein ackerbautreibendes Volk und so trägt auch ihre Religion diesen doppelten Charakter an sich [1]). Jener allgemeine Uebergang aber aus dem abstrakten Gestirnkultus in die fortgebildetere Form, in welcher derselbe zugleich das sinnliche Naturleben in sich aufnimmt, ist in einfachster Weise namentlich in den mythologischen Gestalten der alt-assyrischen Geschichte dargestellt. Denn Ninus, der kriegerische Eroberer und Gründer des assyrischen Reiches, ist der Vertreter des rauhen nomadischen Elementes und so zugleich des abstrakten negativen Gestirnkultus der Hochlandsbewohner; aber eben mit dieser Gründung eines festen Reiches dringt nun die andere Seite, die des sinnlichen Naturlebens ein; der rauhe Eroberer wird zum weibischen Ninyas, das Weib, die üppige Semiramis übernimmt die Herrschaft, wobei aber zugleich das ältere negative Element noch fortbesteht und desshalb in der anderen, kriegerischen und grausamen Seite des Charakters der Semiramis angeschaut wird.

1) In der Neuschelling'schen Philosophie wird die nomadische Lebensart, diess unruhige Umherschweifen mit dem Wandeln der Gestirne parallelisirt; diess ist offenbar nichts als eine Phantasie; der wahre geistige Zusammenhang der nomadischen Lebensweise mit dem abstrakten Gestirnkultus ist in dem Obigen bezeichnet. — In der ägyptischen Religion, in welcher die siderische und damit überhaupt die negative Seite am meisten zurückgetreten ist (da hier vielmehr die Idee des in der Negation sich erhaltenden Lebens die Grundanschauung bildet), ist ganz konsequenter Weise das nomadische Hirtenleben als ein unreines, typhonisches angeschaut.

Da also der reine Feuerdienst seinem Wesen nach den rohen nomadischen Völkern angehörte, diese selbst aber, sobald sie geschichtliche Bedeutung erhalten, d. h. sobald sie Kulturvölker wurden, auch zugleich in ihrer Religionsanschauung einen andern Charakter annahmen, so erhellt von selbst, warum jene rein negative Religionsform geschichtlich sosehr zurücktritt, obwohl sie in Wahrheit vom grössten geschichtlichen Einflusse war; indessen weisen die geschichtlichen Erinnerungen jener Völker selbst, wie das obige Beispiel zeigt, ziemlich klar auf die ursprüngliche Anschauung zurück [1]).

Was andrerseits die geschichtlichen Spuren betrifft, aus denen das Dasein des reinen Feuerdienstes als einer bestimmten geschichtlichen Religionsform hervorgeht, so sind zwar, abgesehen von der im Wesen der alttestamentlichen Religion selbst liegenden Hinweisung, die hie und da zerstreuten profangeschichtlichen Nachrichten von ebenso dürftiger als auch zum Theil trüber und unsicherer Natur, doch weisen sie wenigstens auf einen Feuerdienst hin, der namentlich in Assyrien wie überhaupt dem im Norden und Osten Mesopotamiens gelegenen Hochlande seinen Sitz hatte und der ebenso von dem persischen Lichtdienste mit seiner milderen versöhnteren Anschauung wie von der sinnlichen Form des vorderasiatischen (auch babylonischen) Gestirnkultus unterschieden werden muss. Es liegt ferner schon im Wesen namentlich der vorderasiatischen Religion (aber auch der indischen, wie anderwärts schon kurz ausgeführt ist und unten noch näher zur Sprache kommen wird), dass sie als eine fortgebildetere Form der Naturreligion auf eine frühere und zwar eben jene negative Form des Gestirnkultus als ihre geschichtliche Voraussetzung zurückweist. Denn wenn es überhaupt

1) Ueber die religiöse Bedeutung der Semiramis, auch des Mythus von Ninus-Ninyas und von Sardanapal vgl. namentlich Movers, Religion der Phönicier. Auch sonst findet sich eine bewusste Zusammenstellung des Feuerdienstes mit dem rauhen Gebirgs- Nomaden- und Jägerleben, vergl. namentlich das von Movers a. a. O. über den phönicischen Usov Angeführte, das seinem ganzen Charakter nach ohne Zweifel auf einer wirklichen mythischen Anschauung beruht.

im Begriffe des religiösen Ichs liegt, dass auch die Formen der Naturreligion nicht blos in der unmittelbaren natürlichen Anschauung ihren Grund haben, sondern ihrem Wesen nach auf einer innerlich geistigen Entwicklung beruhen, so ist namentlich jener allgemeine Dualismus der zeugenden (belebenden) und verzehrenden göttlichen Macht, der auch noch innerhalb des andern Gegensatzes, der männlichen und weiblichen Gottheit sich wiederholt und der die vorderasiatische Religionsanschauung in einer Weise zerspaltet, wie diess von keiner andern Religion sich sagen lässt, — durchaus nur erklärlich unter der Voraussetzung einer früheren rein negativen Anschauung, und welche andere könnte diess sein als eben die des reinen Feuerdienstes, dessen Umbildung in den Kulturländern Vorderasiens nach dem oben Gesagten sich von selbst begreift.

Die bestimmtesten und klarsten Spuren sind indessen in der biblischen Geschichtserzählung enthalten; es sind diess die Nachrichten über den in späterer Zeit von Oberasien, Assyrien her eindringenden Gestirnkultus, wie diess schon anderweitig in Kürze ausgeführt ist. In diesem Gestirndienste, obgleich er zum Theil bereits mit bildlicher Darstellung verknüpft ist, tritt doch selbst hierin noch die rein siderische Beziehung in einer Weise hervor, durch die er sich von dem vorderasiatischen, wo die Gestirne wesentlich in ihrer Beziehung zum Naturleben gefasst sind, auf das entschiedenste unterscheidet. Eine Verehrung der einzelnen Gestirne für sich ist zwar dem reinen Feuerdienste etwas Fremdes, denn da in ihm die Gottheit als das rein Negative angeschaut ist, so hat die besondere Erscheinungsform keine wesentliche Bedeutung; noch viel weniger ist der Gegensatz des Männlichen und Weiblichen etwas, das schon dieser rein negativen Religionsform angehörig wäre. Allein theils tritt dieser Gegensatz in jenem späteren Götzendienste nur erst schwach hervor im Namen der Melecheth und überhaupt dem Nebeneinanderbestehen des Sonnen- und Mondkultus, wobei aber von einer eigentlichen Bedeutung dieses Dualismus als eines geschlechtlichen sich noch durchaus nichts zeigt, — theils ist besonders der Hauptpunkt hervorzuheben, dass ein eigentlicher Opferdienst hier nur dem allgemeinen Gestirnele-

mente, dem Moloch zukommt, während der Kultus der besonderen Gestirne selbst in der Form des Räucherns und des Backens der Mondkuchen offenbar eine blos siderische Beziehung hat ohne ein wirklicher Opferkultus zu sein. Dieser von dem späteren assyrischen Reiche aus wieder eingedrungene abstrakte Gestirnkultus hat also zwar bereits etwas Synkretistisches angenommen, wodurch er sich der anderen, sinnlichen Naturform desselben mehr nähert, allein seinem Wesen nach ist er noch eine negative Anschauung, und während er so als einer schon späteren Zeit angehörig ein um so entschiedenerer Beweis für das geschichtliche Dasein eines älteren rein negativen Feuerdienstes ist, gewährt er zugleich als blosse Uebergangsform ein sehr einleuchtendes Beispiel für die Wahrheit der obigen Ansicht von einer schon früheren Umbildung des rein negativen Gestirnkultus in die sinnlichere Naturform desselben. Jenes mächtigere Hervortreten der assyrischen Herrschaft in ihrer zweiten mit dem Verfalle der beiden israelitischen Reiche gleichzeitigen Periode beruht ohne allen Zweifel auf einer späteren neuen Einwanderung nomadischer Stämme des Hochlandes, in Folge welcher wieder ein kräftigerer kriegerischer Geist eindrang; diese Einwanderung brachte aber von selbst auch wieder ein Aufleben des den Nomadenstämmen eigenthümlichen abstrakten Gestirnkultus mit sich, der jedoch der Annäherung an die von ihm vorgefundene sinnliche Form sich ebenfalls nicht ganz entziehen konnte [1]).

Um indessen das Wesen des reinen Feuerdienstes nach seinem eigenen Ursprunge und seiner ganzen religiösen Bedeutung im vollen Lichte erscheinen zu lassen, dazu wäre durchaus eine allgemeinere religions-philosophische Erörterung nöthig. Es wäre nicht allzu schwer, eine Entwicklung des religiösen Bewusstseins (gemäss dem Wesen desselben) bis zum Ursprunge des reinen Feuerdienstes nach ihren Grundzügen zu geben; jedoch ausführlicher auf eine solche Entwicklung einzugehen ist

---

1) Im Bisherigen liegt von selbst, dass zwischen der dem assyrischen Reiche und der dem assyrischen Stamm- oder Hochlande angehörigen Religionsanschauung sehr bestimmt zu unterscheiden ist.

hier freilich nicht der Ort; es muss diess der Religionsphilosophie vorbehalten bleiben. Allein da diese in ihrem jetzigen Zustande gerade für die hier hauptsächlich in Frage kommenden Religionsformen noch so viel als nichts geleistet hat, so lässt sich dennoch die Nothwendigkeit nicht umgehen, wenigstens in Kürze eine religions-philosophische Begründung zu unternehmen, womit zugleich eine bestimmtere Entwicklung der Anschauung des reinen Feuerdienstes zu verbinden sein wird. Sofern diese Darstellung in ihrem letzten Grunde auf den allgemeinen Begriff der Religion und die philosophischen Principien zurückführt, so muss sie sich freilich auf eine künftige bestimmtere Durchführung berufen; allein selbst wenn die hier zu gebende religions-philosophische Uebersicht nicht gebilligt würde, so wäre doch der im Folgenden aus dem inneren Wesen des Judenthums gezogene Schluss auf seine geschichtliche Entstehung damit noch nicht erschüttert. Diess als nothwendige Vorerinnerung für das Folgende.

Im reinen Feuerdienste ist das Göttliche angeschaut als der rein naturlose und gegen das Natürliche, Endliche als das Unreine und Unheilige völlig negative Wille. Dieser Anschauung steht, wenn wir von ihr aus noch weiter zurückgehen, am nächsten die des reinen Geisterglaubens; denn auch in dieser ist es die Idee eines reinen d. h. an sich selbst naturlosen Willens, der als Macht über die Natur gefasst wird. Die Götter sind hier die Geister, die ihr Wesen darin haben in der Natur zu wirken, und auch der Mensch, sofern er als Wille gedacht wird, ist nicht blos als natürlicher, lebender, sondern ebensosehr als reiner Wille, als verstorbener, Gegenstand des religiösen Bewusstseins. Allein diese Anschauung, in welcher der Wille rein für sich gefasst und so als Macht über die Natur vorgestellt ist, weist selbst wiederum in ihren Ursprung zurück auf eine noch ältere, in welcher der Wille sich noch nicht in dieser Weise rein für sich gefasst hat, sondern sich so, wie er sich selbst gegeben ist, d. h. im Menschen selbst noch als die letzte höchste Macht über die Natur festhält, und diess lässt sich mit dem allgemeinen umfassenden Namen der Religionsform der Zauberei bezeichnen. Es ist nicht möglich, die wesentliche Bedeutung

des reinen Feuerdienstes zu erläutern, ohne dass zugleich auf das Wesen und den Ursprung dieser noch älteren Religionsformen zurückgegangen wird.

Die Religion der Zauberei wird namentlich von Hegel als die erste Religionsform aufgestellt; es fragt sich, ob diess ihrem Begriffe gemäss ist? — Den Ausgangspunkt aller Geschichte haben wir jedenfalls im Willen zu suchen; das wirkliche geschichtliche Ich ist zuerst als wollendes, es ist nicht Denken als solches, sondern nur als wollendes erfasst es sich im Denken; diess liegt im Begriffe des Willens, und desshalb sind die praktischen Formen des Geistes, das Recht und die Religion, die Grundformen des geschichtlichen Lebens. In seinem ersten Ausgangspunkte aber ist der Wille noch ganz natürlicher Wille, d. h. er will sich in der Natürlichkeit, hat in ihr seine Befriedigung. Allein der Wille ist so nicht an und durch sich selbst Einheit mit seinem Objekte; die Natur ist ja für ihn ein rein Anderes, das durchaus nicht durch ihn gesetzt ist; folglich liegt für den Willen seine Einheit mit dem Objekte nicht in dem Willen selbst, sondern in dem Objekte; in der Natur hat er die Einheit seiner selbst mit der Natur; so ist für ihn die Natur das Gute, und sofern diess überhaupt vom Ich, vom Willen gilt, so ist für ihn die Natur überhaupt das Gute. Indem aber so das Ich rein vom Willen aus zur Betrachtung der Natur kommt, durchaus nicht auf das Ansich der Natur ausgeht, so fasst es ebendamit die Natur blos als für es selbst, für den Willen seiend, fasst sie selbst als Willen, als Ich, in welchem es seinen Willen hat. So ist demnach in dieser ursprünglichen Anschauung die Natur für den Menschen der gütige Gott. Die Urreligion, weil sie die Natur überhaupt als das Gute fasst, ist wesentlich Monotheismus, sie ist auch nothwendig ein Zustand der Kultur, denn da die Natur hier für den Menschen das Gute ist, so macht er sich ebendamit ganz in der Natur zu Hause.

Es liesse sich auf diese Ableitung vorerst entgegnen, es folge aus ihr nur der Begriff des einzelnen Guten, noch nicht die Anschauung der Natur überhaupt als des Guten; allein eben indem hier für das Ich seine Einheit mit dem Objekte nur erst im Objekte selbst liegt (und diess ist offenbar die Form, in

welcher der Mensch noch am allerwenigsten sich in seiner Selbstständigkeit erfasst hat, also die ursprünglichste), so liegt eben hierin, dass das Gute durchaus nicht blos für das einzelne Ich ist, sondern als das ganz unabhängig daseiende (aus welchem das Ich vielmehr sich selbst erst als hervorgegangen weiss) ist das Objekt, die Natur, das allgemeine Gute, ein Gutes für das Ich überhaupt. Jener Begriff des einzelnen Guten ist vielmehr da erst möglich, wo der Wille sich in seiner Selbstständigkeit erfasst, wo er sich als Macht über die Natur setzt; dagegen liegt gerade darin, dass das Ich zuerst noch ganz an das Objekt hingegeben ist, der Grund davon, dass die Ichheit für sich, d. h. die Einzelnheit sich noch nicht geltend macht; die Ichheit, die Selbstheit ist hier noch ganz in das Objekt versenkt, und diess ist, wie Jeder sehen muss, überhaupt die erste Form des Willens, der Wille der Unschuld, der Wille der ersten Kindheit. — Noch weniger würde der Einwand besagen, dass ja die Natur für den natürlichen Willen keineswegs durchaus ein Gutes sei; denn diess hebt doch in keiner Weise die allgemeine Bestimmung auf, dass der Wille sich in der Natur will, dass also die Natur für ihn das Gute ist; das Feindliche und Schreckliche in der Natur kann daher für die ursprüngliche Anschauung keine Bedeutung haben als nur die einer vorübergehenden Störung in dem Glücke der allgemeinen Versöhnung des Ichs mit der Natur. Es wäre dagegen noch die Einwendung übrig, dass ja so die Natur von Anfang an als Einheit gedacht werde, eine Anschauung, die doch offenbar schon eine höhere sei, welche die Religion der Zauberei noch nicht habe. Diese Einwendung fällt erst dann völlig hinweg, wenn erkannt ist, dass jene Anschauung der Natur als des gütigen Gottes eine rein praktische, durchaus keine spekulative ist, dass also jener Einwurf auf einer falschen, theoretischen Auffassung des Begriffs der Religion überhaupt beruht. Auch die Wahrheit, die in der Religionsform der Zauberei liegt, ist nicht die, dass in ihr überhaupt das Allgemeine, Geistige als das Wesentliche erkannt wird, so jedoch dass diess noch in einem ganz unmittelbar daseienden Natürlichen, dem einzelnen Menschen angeschaut würde; sondern so gewiss diess auch im Wesentlichen der Sinn der Hegel'schen

Auffassung ist, so beruht doch die wahre Fortbildung, die in der Religion der Zauberei enthalten ist, nur darin, dass in ihr der Wille zuerst sich für sich erfasst hat und durch sich selbst Einheit mit seinem Objekte sein will, und damit steht diese Anschauung entschieden höher als jene ursprüngliche, die als solche noch die unentwickeltste und insofern niedrigste ist. Indessen erhellt hieraus einerseits, wie falsch es ist nach so ganz formellen Begriffen wie der des Monotheismus ist, die Entwicklung der Religion und die Stellung ihrer verschiedenen Formen zu einander bemessen zu wollen; andererseits sofern jener Urzustand als Monotheismus und als Zustand der Kultur relativ allerdings höher zu stellen ist als die darauf folgende Religionsform der Zauberei, so verschwindet dieser scheinbare Widerspruch nur dadurch, dass erkannt wird, wie die Entwicklung der Geschichte überhaupt nicht eine wesentlich theoretische, sondern eine ihrem innersten Mittelpunkte nach praktische ist, dass so namentlich das Heraustreten aus jenem Urzustande als eine praktische Entzweiung des Ich mit der Natur (und zugleich mit sich selbst) gefasst werden muss, worin allein der Erklärungsgrund jenes scheinbar so widersprechenden Verhältnisses liegt. Auch im Systeme der reinen Willensbestimmungen wird von einer wahren Philosophie das Böse als der nothwendige Durchgangspunkt aus dem Willen der Unschuld zum Guten erkannt, desswegen weil es die erste Form ist, in welcher der Wille in sich selbst Einheit mit sich sein will; demungeachtet ist der Wille im Bösen entzweit mit sich, er hat das Glück der anfänglichen Versöhnung verloren. In ganz paralleler Weise hat das Ich der Urreligion, eben weil es noch ganz im Andern, im Objekte sich hat, die Gottheit als ein Allgemeines, das für das Ich überhaupt das Gute ist, und ist ebendamit in einem Zustande des Friedens und der Kultur. Und auch so lässt sich diess nicht fassen, dass das Ich im Mannigfaltigen der Natur als solchem das Gute angeschaut hätte, woraus statt des Monotheismus ein unendlicher Polytheismus folgen würde; sondern eben indem es nur durch ein Anderes, Gegebenes seine Einheit mit sich hat, diess Andere aber, worin es sich hat, selbst wieder durch ein Anderes bedingt ist u. s. w., so ist ihm

ebendamit die Natur als Unendliches, als Ganzes das Gute, obgleich diese Anschauung rein im praktischen Ich entsprungen und diess Ganze selbst nur als Zusammenfassung der Erscheinung zu denken ist. Um es kurz zu sagen: der Anfang aller Religion ist darum nothwendig Monotheismus, weil es der eine Wille ist, der in dem unendlich Vielen der Anschauung sich hat. Eben weil der Wille hier das Objekt mit seiner Mannigfaltigkeit noch durchaus nicht als durch ihn selbst gesetzt anschaut, weil also die Vielheit noch ganz in das Objekt fällt, so ist der Wille an sich selbst einer, und so ist auch das Objekt, sofern es als Wille gefasst ist, eines; nur als Objekt ist es das Viele, als Wille aber ist es eines. In der Religion der Zauberei dagegen, wo das Ich sich als Macht über die Natur setzt, ist ebendamit der Wille selbst das Mannigfaltige und ist so als Macht nur da in der Vielheit der Ichs. Von selbst erhellt übrigens aus dem Bisherigen, dass bei der Urreligion von einem geistigen Monotheismus nicht die Rede sein kann; denn dieses göttliche Ich, dessen Inhalt ganz in das unmittelbar angeschaute, rein offenbare Sein der Natur für das Ich aufgeht, ist vielmehr das reine Gegentheil eines geistigen Monotheismus. Der Wille ist in dieser ursprünglichsten Gestalt der Religion so zu sagen noch reine Form, durch welche gar kein Inhalt gesetzt ist, indem vielmehr aller Inhalt für ihn ein rein gegebener ist; allein eben darin dass der Wille hier noch reine Form ist liegt die Nothwendigkeit des Monotheismus, und zugleich ist dieses ursprüngliche Bewusstsein, welches noch rein an das Objekt hingegeben ist, ein Abbild des letzten vollendeten, in welchem der Wille in seiner reinen Form sich zugleich absoluter Inhalt ist.

Es ist hier nicht der Ort auf alle die unmittelbaren und mittelbaren Folgerungen einzugehen, die aus dem Wesen des Urzustandes als eines Monotheismus und einer ursprünglichen Kultur, die aller Barbarei vorausgieng, abzuleiten sind. Im Wesen dieser Uranschauung selbst liegt der Grund der Entzweiung; denn indem der Wille sich in dem Objekte, der Natur anschaut, so erfasst er nun sich in sich selbst als Einheit mit dem Objekte, setzt sich als Macht über die Natur. Eben-

damit aber ist die reine Entzweiung eingetreten; denn indem jetzt der Wille nicht mehr durch das Objekt als das allgemein Gute Einheit mit sich ist, so ist nur der einzelne Wille die Macht; der eine Wille und mit ihm der eine Gott ist zersplittert in die reine Vielheit der Ichs; an die Stelle der friedlichen Kultur tritt das *bellum omnium contra omnes* und an die Stelle des in der Natur rein offenbaren gütigen Gottes tritt vielmehr das drohende Geheimniss, zufolge dessen überall hinter der Natur die zauberische Macht lauert; das Dämonische tritt jetzt in das Bewusstsein des Menschen ein. Es ist diess daher das, was in geschichtlicher Beziehung der Sage vom Sündenfalle zu Grunde liegt; allein das Böse, das ja eine reine Willensbestimmung ist, gehört freilich nicht erst der Entwicklung der Geschichte an, sondern ist von Anfang an in und mit aller Geschichte gewesen, daher in der Anschauung vom Sündenfalle ein Geschichtliches und etwas den reinen Begriff des Willens Angehendes zusammen verbunden ist. Um so entschiedener jedoch ist daran festzuhalten, dass die Religionsform der Zauberei, dieser naive Glaube, dass das durch den natürlichen Willen Gesetzte als solches auch in der Natur gesetzt werde, gar nicht anders möglich ist als unter der Voraussetzung einer noch früheren ursprünglichen Anschauung, wornach das Ich in der Natur seine Einheit mit derselben hatte, d. h. die Natur als den gütigen Gott anschaute. Dagegen ist es allerdings konsequent, dass da, wo das Ich überhaupt unmittelbar in sich selbst als Identität mit dem Objekte gefasst ist, wie bei Hegel, und wo daher auch die ganze Entwicklung des Bewusstseins mit dieser Absolutheit, mit der Idee eines sich Wissens Gottes im Menschen endigt, — dass da als Anfang der Religion die Form der Zauberei aufgestellt wird [1]).

1) Es lässt sich diess auch so fassen (was jedoch der Sache nach dasselbe ist): Indem Hegel die Religion wesentlich als Wissen des Allgemeinen fasst, so muss ebendamit die Religion von Anfang an als Erhebung über die Natur gefasst werden, in einem Sinne, wie diess mit dem Wesen der wahren Entwicklung durchaus nicht vereinbar ist. Ein solcher Begriff der Uranschauung wie der oben aufgestellte ist dem Hegel'schen Standpunkte desswegen etwas ganz Fremdes, weil dieselbe rein im praktischen Ich entsprungen ist.

Das Ich hat sich jetzt gegenüber von der Natur in seiner Selbstheit erfasst; diese war in der Uranschauung noch ganz in das Objekt versenkt, aber sie lag doch ansich in ihr verborgen, sofern sich der Wille nur zu der Natur als dem Anderen und also insoweit als Selbstheit verhielt. Indem sie jetzt als bewusste hervorgetreten ist, so beginnt damit die lange Arbeit der Geschichte, in welcher der Wille aus seiner Entzweiung und Entfremdung heraus rein in sich selbst Einheit mit seinem Objekte zu werden, d. h. zu seinem absoluten Begriffe zu gelangen sucht. Indem der Wille sich als Macht über die Natur weiss, so weiss er sich ebendamit von ihr frei; jetzt erst entsteht die Vorstellung einer Fortdauer nach dem Tode, jetzt erst die Vorstellung von Wesen, die als Wille unabhängig von der Natur und als Macht über sie sind, der Geister; allein zunächst hält der Mensch gemäss dem Ausgangspunkte dieser Religionsform sich als die höchste Macht fest. Der Widerspruch, dass der einzelne Wille die Macht sein soll und so doch blos einzelne, also nicht wahre Macht ist, hebt sich auf in der chinesischen Anschauung, nach welcher nun der Mensch als der allgemeine, d. h. als Staat die Macht ist, also in einer allgemeinen geistigen Ordnung, welcher sich der Einzelne streng unterwirft; so bildet sich abermals ein geordnetes Kultursystem. Für den Einzelnen ist die allgemeine Macht eine transcendente, der Thiän, als die allgemeine Substanz des Willens, welche die Macht über die Natur ist; allein diese Macht ist doch Macht des Staates, zwar nicht in den Einzelnen als solchen, wohl aber ebendesswegen in einem Einzigen als dem reinen Vertreter des Allgemeinen, dem Kaiser, dem Himmelssohne, von welchem die Verwirklichung des allgemeinen Willens in der Natur (mittelst der Schin und der Verstorbenen) ausgeht. Diess sind die drei ersten Grundformen der Religion, deren Gemeinsames ist, dass es darin noch der Mensch ist, der sich in der Natur hat.

Allein sofern der Wille sich als Macht über die Natur weiss, so treibt diess fort zu einer ganz anderen Anschauung, in welcher der Wille sich nun rein für sich erfasst und also nicht mehr sich, sofern er in der natürlichen Lebendigkeit existirt, sondern entweder in den Verstorbenen oder noch

konsequenter in dem an sich von der Natürlichkeit freien Willen, den Geistern als den Göttern als die wahre Macht anschaut. Diess ist der reine Geisterglaube, in welchem also der Wille als rein für sich seiender sich selbst ein Anderes geworden und die Gottheit wieder ein rein Objektives für den Menschen ist; mit ihm beginnt daher eine relativ neue Entwicklungsreihe der Naturreligion. Allein dieser reine Wille hat doch seinen Inhalt nur darin Macht über die Natur zu sein; desshalb ist dieser Geisterglaube Polytheismus; die Geister als die Götter sind zugleich Naturmächte. Die tellurische Form dieses Geisterglaubens, in welcher eben das Wirken der Götter in der Natur das Ueberwiegende ist, findet sich vor Allem bei den alten nord-europäischen Völkern; und zwar ist diese Form des Geisterglaubens insofern die höchste, als in ihr die Götter, die wesentlich in Beziehung zum Menschen stehen, den Mittelpunkt der Religionsanschauung einnehmen und zugleich damit das freie menschliche Ich in einer Weise sich geltend macht wie in keiner andern Naturreligion. Allein im Wesen des reinen Geisterglaubens an sich liegt diess nicht, sondern es ist diess etwas wesentlich Geschichtliches, Nationales; dem reinen Begriffe des Geisterglaubens nach ist vielmehr die Form die höchste und konsequenteste, wornach die Gottheit als der rein für sich seiende Wille, obwohl sie ihren Inhalt darin hat das Naturleben zu beherrschen, dennoch an sich selbst dem Natürlichen, Tellurischen völlig entnommen ist. Diess ist eine wesentlich asiatische Form; es ist der Glaube an die Sterngeister als die das Leben beherrschenden Mächte, die erste Form des Gestirnkultus, die aber selbst noch dem Geisterglauben angehört. Die chaldäisch-astrologische Anschauung (denn von jeher ist es das Astrologische, was als das eigenthümlich Chaldäische erscheint) besteht ihrem Wesen nach eben darin, dass namentlich die vor den übrigen sich auszeichnenden Gestirne, d. h. die Planeten, als die das Leben beherrschenden Mächte gefasst sind[1]); auch die alt-arabische

1) In der chaldäisch-babylonischen Religion erscheint das rein chaldäische Element in Verbindung mit einer wesentlich andern Anschauung. Das eigenthümlich Babylonische für sich ist jener allgemeine Dualismus der zeugenden und verzehrenden Macht, der

Religionsanschauung scheint den noch erhaltenen Spuren nach weit mehr dieser ältesten astrologischen Form des Gestirnkultus als der des reinen Feuerdienstes anzugehören. Dass in diesem Glauben an die Sterngeister hauptsächlich nur die Beherrschung des menschlichen Lebens durch sie Gegenstand des religiösen Bewusstseins ist, diess hat seinen Grund einfach darin, dass sie an sich selbst dem Naturleben ganz entnommen sind und sofern sie doch zugleich nur in ihrer Beziehung zum Ich gefasst werden, ebenhiemit wesentlich nach ihrer Bedeutung für das menschliche Leben angeschaut sind. Hiemit bildet aber diese Anschauung den nächsten Uebergang zu derjenigen, in welcher die ganze bisherige Entwicklung erst ihre Spitze erreicht. Indem es der reine an sich selbst über die Natur erhabene, von ihr völlig freie Wille ist, der als Macht über die Natur gefasst ist, so wird nun der reine Wille, der nur sich selbst will, der sich selbst festhält im Gegensatze zu der Natur, zur absoluten Macht über dieselbe erhoben. Es ist diess also die Idee eines Willens, der reine Einheit mit sich und als solche gegen die Natur rein

auch die ganze vorderasiatische Religion durchzieht. Es liegt aber in der Natur der Sache, dass diese Anschauung vor Allem an die beiden Hauptgestirne, Sonne und Mond, die zugleich den Gegensatz des Männlichen und Weiblichen darstellen, sich anknüpft. Demungeachtet treten in der chaldäisch-babylonischen Anschauung auch die Planeten in einer ganz besonderen Weise hervor und zwar so, dass auch auf sie jene erstere Anschauung sich ausdehnt. Auch die Planeten werden unter dem Gegensatze des Belebenden (Warmen und Feuchten) und des Tödtenden, Verderblichen (Kalten und Dürren) aufgefasst; hiemit ist aber in die Auffassung der Planeten etwas hineingetragen, wofür die natürliche Anschauung nur eine schwache Anknüpfung bietet, ausserdem dass für sie gar kein Grund vorhanden ist die Planeten in das Naturleben als solches hineinzuziehen. Es zeigt sich also hier wieder eine synkretistische Anschauung, die nur daraus zu erklären ist, dass das rein chaldäische (astrologische) Element in Folge der Einwanderung mit dem eigentlich babylonischen zu einer Grundanschauung sich verschmolz. — Es mag vielleicht misslich scheinen, in einer Religionsanschauung, für welche es so sehr an bestimmten historischen Nachrichten mangelt, so genau scheiden zu wollen; allein ohne eine solche scharfe Scheidung ist es nicht möglich, in dieses Gebiet der orientalischen Religionsanschauung Klarheit zu bringen.

negativ ist, und eben diess ist die Anschauung des reinen Feuerdienstes.

Jener Akt der Selbstheit, durch welchen der Mensch aus seiner ursprünglichen Einheit mit der Natur heraustrat, hat sich hiemit vollendet; es hat sich dem Menschen seine eigene Selbstheit gegen ihn gekehrt, denn der menschliche Wille ist nicht reines Selbst, sondern ist unmittelbar aufgehoben zur Natur, und das reine Selbst ist so ein schlechthin Anderes gegen ihn. In der furchtbaren Majestät des verzehrenden schrecklichen Gottes, vor welchem der Mensch sich ganz nichtig und unrein weiss, trägt er ebenhiemit die Strafe der Selbstheit, in welcher er sich mit seinem Heraustreten aus der Uranschauung gegenüber von der Natur erfasst hat. Eine Strafe lässt sich diess — freilich immer nur in bildlichem Sinne — insofern nennen, als der Wille in dieser seiner ersten Entwicklung nur erst Selbstheit war; denn er war für sich selbst inhaltslos, indem er also gegenüber von der Natur sich als Macht erfasste, hatte er doch seinen Inhalt nur in derselben, war so rein aufgehoben zum Objekt, und eben diese reine Dualität des Willens ist der Wille als Selbstsucht. So ist für den Menschen in der Anschauung des Feuerdienstes die reine Entzweiung seiner selbst als natürlichen Willens ganz zu Tage gekommen; aber es lag in seinem Wesen, dass diese Entzweiung für ihn hervortreten musste. Der Gott des Feuerdienstes ist das reine Selbst; als solches ist er verzehrendes Feuer. Im Menschen ist die Selbstheit darum das reine Böse, weil der Mensch seinem Wesen nach nie reines Selbst sein kann, sein Wille vielmehr eben als Selbstheit immer und mit Nothwendigkeit zum Objekt aufgehoben ist. Hier aber ist es Gott, der das reine Selbst ist; er ist absolute Einheit mit sich und so ist er der absolut Reine, Heilige, vor welchem alles Endliche unrein ist.

In der Anschauung des Feuerdienstes hat sich die vorangegangene Entwicklung zum reinsten Gegensatze gegen die Uranschauung vollendet; wenn in dieser Gott rein für den Menschen, der in der Natur ganz offenbare gütige Gott war, so ist er jetzt der über aller Natur rein in sich selbst seiende, die reine Negation des Menschen; jene Anschauung hatte zu ihrem

Inhalt das rein daseiende Gute, diese ist Anschauung des reinen Uebels. Allein diese rein entgegengesetzten Anschauungen sind eben als solche beide Monotheismus; jene erste war es, weil in ihr der Wille allen seinen Inhalt nur erst als einen rein durch das Objekt gesetzten hatte, also an sich selbst einer (der für sich selbst inhaltslose) war, und als dieser eine im unendlich Vielen des Objekts sich hatte; jetzt, in der Anschauung des Feuerdienstes, ist der Wille abermals einer, aber nicht mehr weil er noch ganz in das Objekt versenkt und so der für sich selbst eine inhaltslose wäre, sondern aus dem rein entgegengesetzten Grunde, weil er von allem Aufgehobsein zum Objekt völlig sich gereinigt hat, reines Selbst und so inhaltsloser ist. Der reine Feuerdienst erweist sich eben hiemit so zu sagen als den Mittelpunkt in der Entwicklung der Naturreligion; in ihm ist sie von der anfänglichen Einheit aus fortgegangen zur äussersten Spitze der Entzweiung; von hier aus geht sie wieder immer mehr der Versöhnung entgegen; die Religionsphilosophie kann diess noch bestimmter erweisen.

In der Anschauung des Feuerdienstes liegt auch der geschichtliche Ausgangspunkt der indischen Religion (aus welcher wiederum, nur ihre eine praktische Seite festhaltend und die der Naturanschauung fallen lassend, der Buddhismus hervorgegangen ist). Es ist schon anderwärts kurz auf diess Verhältniss hingewiesen worden [1]); eine nähere Erörterung würde um so weniger hieher gehören, da ohnediess bei der näheren Entwicklung der Anschauung des Feuerdienstes selbst ihre Identität mit dem geschichtlichen Ausgangspunkte der indischen Anschauung von selbst sich aufdrängen wird. Hier ist nur auf die Einwendung Rücksicht zu nehmen, die aus der indischen Religion selbst gegen die obige Auffassung des reinen Feuerdienstes entnommen werden könnte. Gemäss dieser letzteren nämlich wäre auch in der indischen Religion Brahm als das reine Selbst zu fassen; diess ist aber nicht nur in völligem Widerspruche namentlich mit der Hegel'schen Auffassung, sondern es scheint überhaupt dem Wesen der indischen Anschauung

1) Genesis des Judenthums, namentlich im Anhang.

zu widersprechen; denn nach dieser ist ja Brahm die reine Abstraktion, in welcher alle Selbstheit untergehen soll und vor welcher alle Selbstheit nichtig ist. Allein der Sinn des Obigen ist ja auch durchaus nicht der, dass der Gott des reinen Feuerdienstes einzelnes Selbst sei; als der Wille vielmehr, der rein sich festhält, ist er ja der rein inhaltslose, die reine Negation aller Einzelnheit, Bestimmtheit. Dass das menschliche Selbst nach der indischen Anschauung in Brahm untergehen soll, hat seinen Grund nur darin, dass es nicht reines Selbst sondern immer als zugleich aufgehoben zum Objekt und somit Einzelnheit, Endlichkeit ist. Um so gewisser ist aber, dass doch auch Brahm eben der Wille ist, wenn gleich der Wille als reines Selbst; die Koncentrirung des Indiers in sich, in welcher er Brahm ist, hat keine andere Bedeutung, als die des Strebens reines Selbst zu sein, womit eben seine Selbstheit im allgemeinen Selbst untergeht. Darin, dass der Mensch sich in Brahm versenkt, ist die indische Anschauung über die des reinen Feuerdienstes freilich gänzlich hinausgegangen; allein wer den indischen Brahm für das objektiv Allgemeine des Gedankens, der Spekulation hält, weiss einfach nicht, was Religion ist, und so wird freilich bei Hegel der tief eindringende Geist, mit welchem das Wesen der bestimmten geschichtlichen Religionen erfasst ist, immer wieder verdorben durch das Verkennen dessen, was Religion überhaupt ist.

Der Gott des reinen Feuerdienstes hat sein Wesen nicht mehr darin als Macht in der Natur zu wirken; diesem Willen, der sich rein für sich festhält, ist die Natur zu sehr das Nichtige, als dass er in ihr seinen Inhalt haben könnte. Der Reichthum der Naturanschauung, durch den namentlich der Geisterglaube sich noch auszeichnet, ist daher untergegangen, und es wird nur noch die Beziehung, in der Gott zum Menschen steht, festgehalten, so wie schon in der abstraktesten Form des Geisterglaubens, dem Glauben an die Sterngeister, die Beziehung auf die Natur vor der Beziehung auf das menschliche Leben zurückgetreten ist. Das, was der Uranschauung am fernsten lag (weil sie in kindlicher Einheit mit der Natur, mit der Erde lebte), die Anschauung der Gestirne für sich selbst, das ist jetzt

im religiösen Bewusstsein zum Herrschenden geworden. Es ist daher diess rein negative Sein Gottes für den Menschen nun bestimmter zu entwickeln.

Gott als das reine Selbst ist jetzt die reine Einheit mit sich, die Alles, worin sie aufgehoben wäre, schlechthin von sich ausschliesst; so ist nun alles Natürliche, Endliche das Unreine, das an sich der verzehrenden göttlichen Macht verfallen ist; denn das Endliche ist ja eben das, das am Andern seine Negation hat, das nicht reine Einheit mit sich ist. Vor Allem aber ist es das rein Negative selbst — am Endlichen, d. h. es ist das Werden und Vergehen, was das Unreine ist, es ist am Menschen die Geburt und der Tod. Es kann auffallen, dass die Bestimmungen dieses religiösen Bewusstseins so ganz spekulativer Art sind; allein es hat diess seinen Grund eben in der reinen Abstraktion, die hier den Inhalt des Gottesbewusstseins bildet, so wie darin, dass es sich eben um Bestimmungen der Naturreligion, d. h. um solche handelt, die ganz auf ein objektives Sein sich beziehen; überdiess haben sie ihren Grund nicht in einer spekulativen Anschauung, sondern in einer rein praktischen, in der Anschauung des Willens als reiner Selbstheit. Es bedarf nur eines Blickes auf den Brahmaismus und Buddhismus, um analoge Anschauungen zu finden; auch im Buddhismus z. B. sind die vier Grundübel: Geburt, Krankheit, Alter und Tod; es ist auch hier dieselbe abstrakte Grundanschauung von der reinen Vergänglichkeit und Nichtigkeit alles Endlichen. Für den Menschen liegt in ihr das Gebot, sich von diesem physisch Unreinen fern zu halten oder zu reinigen; zugleich mit der Geburt gilt so alles Geschlechtliche als unrein; es ist an sich der Negation verfallen, und diess wird darum anerkannt in einer stellvertretenden Opferung, der Beschneidung. Es mag in dieser Anschauung von der Unreinheit des Geschlechtlichen wohl auch das andere Moment mitgewirkt haben, dass auch in dem geschlechtlichen Verhältniss als solchen, in dieser Hingebung an ein Anderes, in der Ergänzung der Einseitigkeit, wiederum die Endlichkeit des Menschlichen enthalten ist; die Grundanschauung jedoch ist ohne Zweifel die, dass eben so das Werden das Unreine ist wie das Vergehen. In der indischen

Religion und dem Buddhismus findet jene Opferung des Geschlechtlichen nicht mehr statt, weil hier die reine Abstraktion auch im Menschen gedacht wird und so als reine Negation der Natürlichkeit doch zugleich in derselben da ist, wie ja die indische Religion überhaupt nach zwei ganz entgegengesetzten Seiten auseinanderfällt, indem auch das natürliche Leben für sich als Moment im Göttlichen auftritt. Dagegen hat wohl in der ägyptischen Religion die Beschneidung die der obigen ganz entgegengesetzte Bedeutung, dass das natürliche Leben ein heiliges ist, aber nicht das rohe Natürliche, das vielmehr als das Typhonische und als der Negation verfallen betrachtet wird, sondern das Natürliche als Kultur, das als solches das von der natürlichen Negation freie, im Tode sich erhaltende ist; die Beschneidung hätte so eine ähnliche Bedeutung wie die Ausscheidung des roh Sinnlichen (der Eingeweide) bei der Einbalsamirung, wobei es sich jedoch fragt, ob die Beschneidung ganz selbstständig in der ägyptischen Religion entsprungen ist. In ihrer strengen allgemeinen Durchführung gehört sie wohl unter den Formen der Naturreligion nur dem reinen Feuerdienste an [1]; sie unterscheidet sich aber so als allgemeiner Ritus wesentlich von dem nur Partikulären, namentlich von jenen ausschweifenden Handlungen des vorderasiatischen Kultus, der Entmannung und Selbstverstümmelung, denn diese bezeichnet als ein schon seiner Natur nach nicht Allgemeines nur eine Seite in dem Dualismus der vorderasiatischen Religionsanschauung. Auch die Beschneidung gleich in der ersten Zeit nach der Geburt ist als etwas Wesentliches und Unterscheidendes für die Anschauung des reinen Feuerdienstes zu betrachten; denn auch hierin liegt jenes Allgemeine, dass das Natürliche überhaupt und durch seine Geburt schon unrein und an sich der negativen Macht verfallen ist. Indessen

---

1) Ueber Herodots Nachricht in Betreff der Phönicier vgl. Movers a. a. O. S. 60 fg. — Wo sonst in Vorderasien die Beschneidung vorkommt, ist sie wohl immer als Weihe an die negative Macht zu fassen, so namentlich bei den Arabern; allein es fehlt hier zu sehr an historischen Nachrichten.

tritt gerade was die Beschneidung betrifft der Mangel an genaueren geschichtlichen Nachrichten besonders hervor.

Die Beschneidung so, wie sie hier zu fassen ist, hat ihre Bedeutung nur in der bestimmten geschlechtlichen Beziehung. Allein das natürliche Leben ist überhaupt an sich der Negation verfallen, und diess an sich Allgemeine ist ausgedrückt im Opfer der Erstgeburt, und sofern das Opfer das relativ reine sein muss, im Kindesopfer. Allein wenn der reine Feuerdienst hier ganz identisch erscheint mit dem Molochskultus, der auch ohne Zweifel von ihm herstammt, wie sein ganzer Charakter beweist [1]), — so ist doch die Religionsanschauung, welcher der Molochdienst angehört, d. h. die vorderasiatische mit dem reinen Feuerdienste in keiner Weise zu identificiren; diess einfach darum nicht, weil die im Molochkultus hervortretende Anschauung nur die eine Seite jener Religion darstellt, keineswegs aber die allein herrschende ist. Das religiöse Bewusstsein ist hier in einem reinen Dualismus, in welchem es zwischen dem üppigen Naturleben (angeschaut in der zeugenden Gestirnmacht) und dem Gefühle der Endlichkeit desselben fortwährend hin und her bewegt wird. Durch diesen Gegensatz erst, zufolge dessen im vorderasiatischen Molochkultus der Mensch für sich selbst ganz auf die andere Seite, die des üppigen Naturlebens fällt, erhält der Molochkultus seine ganze Härte, das abstossend Grausame; denn wenn gleich auch hier die Gottheit nach der einen Seite hin als reines Selbst erscheint, das die Endlichkeit des natürlichen Lebens ganz von sich gestreift hat, so hält doch der Mensch für sich nur die andere, die des endlichen Naturlebens fest; er selbst steht nur auf dieser einen Seite, die Gottheit allein schliesst beide entgegengesetzte Seiten in sich, aber eben darum ist hier die Gottheit nach ihrer negativen Seite für den Menschen nur die grausame verzehrende, die gesühnt werden muss. Ganz anders in der Anschauung des reinen Feuerdienstes; denn so furchtbar auch diese Entzweiung des religiösen Bewusstseins mit sich ist, so ist doch hier die reine Hingebung an den einen Gott, die reine Erhabenheit über alles

1) vgl. namentlich Genesis des Judenthums S. 8. 9.

Natürliche das durchaus Beherrschende; jener Gegensatz eines üppigen Naturlebens und der verzehrenden Macht, der es anheimfällt, ist nicht vorhanden. Es ist ganz verkehrt im Molochsdienste die Anknüpfung für den ersten Ausgangspunkt der israelitischen Religionsanschauung zu suchen. Auch schon der Name des Moloch weist darauf hin, dass er nicht ein das religiöse Bewusstsein schlechthin Ausfüllendes ist; seine Bedeutung ist die, dass er für das Bewusstsein eine Macht ist, ein gefürchteter Herrscher, allein die absolute Reinheit des Göttlichen ist ebendamit nicht mehr die Alles erfüllende Grundanschauung; das Bewusstsein ist hier schon der negativen Macht gegenübergestellt, ist nicht mehr rein an dieselbe hingegeben.

Aus dem bisher Entwickelten erklärt sich wohl auch eine weitere Vorstellung, die noch innerhalb der alttestamentlichen Religion selbst fortdauert, und die zwar für den Hauptzweck, um welchen es sich hier handelt, von geringerer Bedeutung ist, die jedoch auf den Zusammenhang des Mosaismus mit der Naturreligion ebenfalls noch ein Licht werfen kann; es ist diess die Vorstellung von dem Scheol. — Warum ist der älteren alttestamentlichen Anschauung der Gedanke der Unsterblichkeit fremd? Diese schon so oft aufgeworfene Frage ist desswegen eine nothwendig sich aufdrängende, weil überall, wo das göttliche Wesen (sei es nun in monotheistischer oder polytheistischer Weise) als ein an sich von der Natur freies gedacht ist, der Natur der Sache nach auch der Gedanke einer Fortdauer des Menschen nach dem Tode damit gegeben ist. Die alttestamentliche Religion hat die Idee eines über die Natur rein erhabenen göttlichen Wesens, und noch mehr als diess, sie hat die Idee einer göttlichen Offenbarung, und wie sehr unterscheidet sie sich dennoch eben in jener Beziehung z. B. von der ägyptischen Religion, welche über die Idee des natürlichen Lebens sich noch nicht erhebt, und in welcher demungeachtet die Anschauung von dem in der Negation sich erhaltenden Leben das Hauptmoment bildet! Es lässt sich sagen, auch dieser Widerspruch des A. Testaments hänge zusammen mit dem allgemeinen Widerspruche im Verhältnisse des Göttlichen und Menschlichen, welcher zu Anfang hervorgehoben wurde; ist aber diess anzu-

erkennen, so ist auch für diese Anschauung auf denselben allgemeinen Grund zurückzugehn. Auch sie kann ihren Ursprung nur darin haben, dass das Gottesbewusstsein, von welchem die israelitische Religion in ihrem ersten Anfange ausgieng, ein rein negatives war, das erst geschichtlich durch die nationale Beziehung, die es erhielt, ein wesentlich anderes wurde. — Indessen ist die Vorstellung einer Fortdauer der Anschauung von dem Scheol nicht völlig fremd; allein warum ist sie so gedacht, dass sie für das Bewusstsein ein Bedeutungsloses ist? In den Formen des Geisterglaubens tritt je nach ihrem Charakter das jenseitige Leben mehr oder weniger hervor; zum Theil wird es als das vollkommene dem jetzigen gegenübergestellt; auch in der arabischen Anschauung tritt diese Fortdauer wenigstens noch bestimmt hervor. Der Feuerdienst, in welchem die Anschauung des rein für sich seienden Willens zu ihrer Vollendung gekommen ist, kann seinem Wesen nach nicht ganz ohne die Vorstellung des von der Natur freien menschlichen Ichs gewesen sein; allein zugleich liegt in ihm ein der früheren Bedeutung dieser Vorstellung wesentlich entgegengesetztes Moment. Gegenüber von Gott als dem reinen Selbst liegt ja in dem Tode die reine Nichtigkeit des natürlichen Lebens, zufolge welcher es durchaus nicht jene reine Einheit mit sich ist; so ist das Todte vielmehr das schlechthin Nichtige und Unreine, und statt dass die Fortdauer des Ichs eine wesentliche Bedeutung hätte, ist es vielmehr in ihr seiner reinen Nichtigkeit anheimgegeben, es ist ein wesenloses schattenhaftes Sein, — eine eigenthümliche Anschauung, welche nur der des griechischen Hades in etwas vergleichbar ist. Während das Wesen des Geisterglaubens darin liegt, dass das reine Ich als Macht in der Natur wirkt, so tritt dagegen jetzt, wo der Wille in Gott sich als reines Selbst gefasst hat, als das Unterscheidende des endlichen Ich das hervor, dass es sich in der Natur hat (nicht dass es Macht über dieselbe ist), und wenn so schon der Mensch überhaupt der nichtige ist, so ist der Verstorbene, (der nicht mehr sich in der Natur hat, während diess doch sein wahres Wesen ist) der rein nichtige, wenn auch die Vorstellung des an sich von der Natur freien Ichs nicht völlig aufhören kann.

Hienach ist es ein der Sache nach nicht sehr glücklicher Gedanke zu nennen, wenn Stuhr den Anknüpfungspunkt für den ersten Ursprung der israelitischen Religion in dem Geisterglauben, d. h. in der Verehrung der Geister der Vorfahren gesucht hat. Schon die alttestamentliche Vorstellung vom Scheol ist gänzlich hiegegen; noch näher wird weiter unten hievon die Rede sein.

Der Zusammenhang mit der späteren israelitischen Anschauung tritt in dem Bisherigen auch wo nicht ausdrücklich auf ihn reflektirt wurde, von selbst hervor; vor Allem ist es ja das mosaische Cerimonialgesetz, in dem jene auf die sämmtlichen physischen Verhältnisse ausgedehnte Anschauung von der göttlichen Reinheit sich wieder findet; wie diese in dem Mosaismus selbst zu fassen sei, ist hier noch nicht zu entwickeln. In sonstiger Beziehung ist auf den Gottesnamen Elohim und dessen wahrscheinlichen Ursprung aus der rein negativen, monotheistischen Form des Gestirnkultus schon anderwärts [1]) aufmerksam gemacht worden. Auch die Bedeutung des Namens Jahve ist dort, wenn gleich nicht deutlich und scharf genug, hervorgehoben [2]); es ist ohne Zweifel die des ewig Bleibenden; denn eben hierin liegt das Wesen dieser Gottesanschauung, dass Gott die absolute Einheit mit sich, und als diese, als reines Selbst, der Ewige ist, vor welchem alles Endliche und Vergängliche das schlechthin Unreine ist; das Werden und Vergehen gilt ja vor Allem als das Unreine, und eben im Gegensatze hiezu wäre so jener Gottesname zu fassen [3]). Es wird diess bestätigt durch

---

1) a. a. O. S. 21.

2) a. a. O. S. 34 fg.

3) Die mit der obigen Erklärung im Ganzen betrachtet zusammentreffende und auf eine gleiche Ansicht über den ersten Ausgangspunkt der israelitischen Religion zurückführende Ableitung von Meier Theol. Jahrb. I, 473 fg. scheint mir aus Gründen, die zum Theil im Obigen liegen, nicht zulänglich; vorerst weil bei dieser Erklärung Jahve's als des Erscheinenden, des leuchtenden Himmels der Name eigentlich nur eine Anschauung enthielte, noch nicht aber etwas eigentlich Religiöses, etwas was Gott für das Ich ist, aussagen würde, was doch selbst von dem Namen Elohim sich keineswegs behaupten lässt. Hiemit stimmt

die hohe in gewissem Sinne ausschliessliche Bedeutung des Namens; denn soweit wir zurückzusehen vermögen, scheint das alttestamentliche Bewusstsein diesen Namen als denjenigen betrachtet zu haben, in welchem das eigentliche Wesen Gottes ausgesprochen liege; die Emphase, mit welcher namentlich bei der Gesetzgebung dieser Name als Bekräftigung und Begründung hervorgehoben wird, ist ein besonders sprechendes Zeichen hiefür (vgl. namentl. Levit. c. 18. 19 fg.); und zwar passt diese Begründung auf das vollkommenste zu der obigen Erklärung, denn eben in der Anschauung Gottes, als des rein Bleibenden, seiner reinen Einheit mit sich war die Anschauung seiner Heiligkeit begründet und lag somit das Princip der Gesetzgebung. Die biblische Erklärung Exod. 3, 14. ist zwar schon eine dem Bewusstsein der späteren Zeit entnommene;

dann namentlich auch die hohe Bedeutung, die der Name in der biblischen Anschauung hat, nicht recht zusammen, denn wenn auch allerdings das israelitische Gottesbewusstsein zuerst in der Anschauung Gottes als des Lichten oder vielmehr des Feuers ein natürliches Accidens hatte und wenn gleich auch später noch diess Sinnliche als Bild des höchsten Geistigen gilt, so wäre es ja doch nach jener Erklärung eben die Erscheinung, die den Inhalt des Namens bildete, nicht das wesentliche Religiöse, das Ideelle in dieser Anschauung. In die sprachliche Erörterung kann Verf. freilich jener Abhandlung nicht folgen; indessen scheint mir doch das Obige auch mit dieser sehr wohl vereinbar; denn in der obigen Erklärung liegt nicht, dass nun das Wort הוה an sich in einer ganz abstrakten Bedeutung gefasst werden müsste, es ist vielmehr die bestimmtere Fassung des Seins als eines Erscheinens damit wohl zu vereinigen (während dagegen die Erklärung des Wortes = Lichthimmel etwas künstlich erscheint). Nur scheint mir auf diese Bedeutung des Wortes nicht das Gewicht gelegt werden zu dürfen, sondern diese scheint mir vielmehr in der Emphase zu liegen, mit welcher diess Prädikat Gott als ein ihm schlechthin zukommendes beigelegt wird, wobei es aber der Sache nach allerdings mit einer sinnlichen Anschauung verbunden ist. Die Stelle Exod. 3, 14. scheint doch jedenfalls dafür zu sprechen, dass in der Bezeichnung eine solche Emphase liegen kann — und so würden wir denn insoweit allerdings mit der biblischen Erklärung zusammenstimmen, die überhaupt auch in späterer Zeit über die ursprüngliche Bedeutung des Namens doch nicht so ganz im Unklaren gewesen sein kann.

diess hindert jedoch nicht, dass jene Bedeutung, mit welcher der Name Jahve bei der Gesetzgebung namentlich in jenen Kapiteln des Levit. hingestellt wird, geschichtlich in der älteren ursprünglichen Bedeutung des Namens ihren Grund hat [1]). Dass in jener späteren biblischen Erklärung des Namens als des sich gleichmässig erweisenden Offenbarungsgottes einfach die allgemeine Umwandlung des religiösen Bewusstseins sich abspiegelt, ist ebenfalls schon anderweitig hervorgehoben; das was ursprünglich das reine Ansich und damit das gegen den Menschen rein Negative des göttlichen Wesens bezeichnete, wird von dem späteren Bewusstsein vielmehr zu einer Bekräftigung des Seins Gottes für den Menschen gemacht.

Wenn in dem Obigen als das eigentliche Wesen des Feuerdienstes die reine Negativität des Göttlichen bestimmt wurde, so schliesst diese Anschauung insofern nothwendig einen Widerspruch in sich, als ja überhaupt ein Verhältniss des Menschen zu Gott gar nicht möglich wäre, wenn die Negation vollständig gedacht würde. Dieser Widerspruch, dass der Mensch sich als natürlichen vor Gott schlechthin unrein weiss, und doch sofern Gott die absolute Macht ist, das natürliche Leben nur durch ihn selbst gesetzt sein kann, stellt sich dar in der Anschauung des göttlichen Ruach, die so wie sie innerhalb der alttestamentlichen Religion sich findet, in ihrem ersten Ursprunge ebenfalls mit der Naturreligion in Zusammenhang zu setzen ist [2]). Von den Gestirnen kommt der göttliche Lebenshauch herab, durch welchen alles Leben erst gesetzt wird, die Alles belebende Luft; aber dieser Ruach ist sehr bestimmt zu unterscheiden von dem gegen das Natürliche rein negativen göttlichen Wesen selbst; zugleich jedoch ist er auch ein von dem Wechsel des Natürlichen, dem des Werdens und Vergehens Unberührtes, das Bleibende und Erhaltende. So nothwendig indessen diese Anschauung im Wesen des reinen Feuerdienstes liegt (wenn

---

1) Vgl. hiezu namentlich Ewald, Gesch. d. Volkes Isr. 1r Bd. S. 107 Anm., welche Bemerkung mit dem hier Gesagten vollkommen zusammenstimmt.

2) Vgl. a. a. O. S. 47 fg.

gleich sie ihm ebensosehr widerspricht), so wenig ist dagegen das Weitere möglich, dass der göttliche Wille in Beziehung zur Welt gesetzt würde; denn eben dieser ist vielmehr das gegen sie rein Negative. Der Gedanke einer Schöpfung ist hier so wenig möglich als in allen andern Formen der Naturreligion; denn in ihm liegt, dass der göttliche Wille in der Natur gesetzt ist, dass Gott in der Welt seinen Willen hat; der Gedanke der Schöpfung ist daher nur möglich, wo auch der der Offenbarung ist; keineswegs aber genügt es, dass Gott als die absolute Macht angeschaut ist [1]). — Demungeachtet liegt in der Anschauung des göttlichen Ruach der natürliche Uebergang zu einer weiter fortgebildeten Religionsform; denn sie ist an sich selbst ein Widerspruch gegen die blose Negativität des Göttlichen. Es erhebt sich daher aus ihr die Anschauung, wornach das Göttliche selbst in die Natur eingeht; denn bei diesem reinen Gegensatze des Göttlichen und der Natur ist eine wirkliche Beziehung beider nur möglich, indem es als Wesen (nicht aber als Wille) des Göttlichen angeschaut wird, in die Natur einzugehn, sei diess auch nur um wieder sich aus ihr zu erheben und so in der Natur als reine Abstraktion von derselben da zu sein. Diess ist die Anschauung der indischen Religion, deren Hauptmomente, wie von selbst erhellt, sämmtlich in der oben entwickelten Anschauung des Feuerdienstes enthalten sind, nur mit dem Unterschiede, dass sie in Folge des Eingehens der Gottheit in die Natur zu selbstständigen getrennten geworden sind. So ist Brahm die reine Selbstheit, das Göttliche als das reine Insichsein; aber aus ihm selbst geht jetzt das Andere hervor, der göttliche Ruach als Moment im göttlichen Wesen selbst, Wischnu der Alles Belebende, Erhaltende und Ordnende; aber ebensosehr setzt wiederum das Göttliche, indem es in die Natur eingeht, diese als das rein Endliche, den

---

1) Von hieraus ist dasjenige zu berichtigen, was Gen. d. Judenth. S. 51. hinsichtlich des Mosaismus gesagt ist. Im Wesen des Mosaismus liegt allerdings eine Konsequenz, die zum Schöpfungsbegriffe hinführt, allein der Grund ist ein anderer als der dort hervorgehobene, s. hierüber später.

Wechsel zwischen Sein und Nichtsein; es ist Siwa der zugleich Schaffende und Zerstörende, das Moment des Werdens und Vergehens im Gegensatze zum Insichsein des Göttlichen, daher Siwa ebensosehr die Macht ist, die von diesem Wechsel unberührt über ihm bleibt, als wiederum der Wechsel selbst durch ihn gesetzt ist. Aber das Eine Absolute in diesen drei Momenten bleibt Brahm das reine Selbst, so wie es auch geschichtlich ist, dass in der älteren Periode der indischen Religion der Bramadienst weit ausschliesslicher hervortritt, und dass der Dienst des Wischnu und Siwa erst allmählig sich weiter ausgebildet hat.

Nachdem die Anschauung des Feuerdienstes für sich selbst entwickelt ist, wäre noch kurz bestimmtere Rücksicht auf das Leben des israelitischen Volkes selbst in der vormosaischen Zeit zu nehmen. — Man hat, wie schon oben bemerkt, auch noch andere Anknüpfungspunkte für die israelitische Religionsanschauung gesucht, z. B. im Geisterglauben, und sich hiefür namentlich auf das von den Terafim (Hausgöttern) Erzählte Gen 31, 19 fg. 35, 2 — 4. berufen. Allein selbst abgesehen von der Frage, ob Erzählungen, die so sehr der Kritik unterliegen, ein solches Gewicht beigelegt werden könne, so wären doch nach der biblischen Darstellung selbst hierunter fremdartige, nicht dem wahren Glauben des Volkes angehörige Elemente zu verstehen. Die Bedeutung der altnationalen Erinnerung aber, vor allem die der drei Erzväter, und die Art, wie der Bundesgott als Gott Abrahams, Isaks und Jakobs aufgefasst wird, ist jedenfalls nur ein aus dem übrigen Zusammenhange der späteren alttestamentlichen Anschauung herausgegriffener Punkt, der in keiner Weise zu solchen Schlüssen berechtigt, wie sie freilich nur vermuthungsweise Stuhr daran geknüpft hat. Vielmehr unterliegt es wohl keinem Zweifel, dass bei einer solchen Ansicht gerade das in den Vordergrund gestellt wird, was in Wahrheit dem Bewusstsein jener Urzeit des israelitischen Volkes noch am fernsten war. Zwar schliesst auch nach der biblischen Anschauung Gott schon mit den Vätern des Volkes seinen Bund. Allein schon an sich will ein solches Bundesverhältniss vor dem wirklichen Bunde sich nicht denkbar machen lassen; denn wenn

schon in jener Zeit Gott wesentlich in Beziehung zum Menschen, als Gott der Familie oder des Volkes gefasst wurde, so ist nicht zu begreifen, warum nicht schon diess Verhältniss den bestimmteren Charakter trägt wie das im Mosaismus gegebene; und ebenso wenig lässt sich erklären, wie diese schon den Stammvätern des Volkes zugeschriebene Gottesanschauung, die doch der ganzen Darstellung nach offenbar als eine an sich universelle gedacht werden müsste (vgl. namentlich Genes. 14, 19 fg.), zugleich wiederum eine ganz bestimmte Familien- oder Nationalbeziehung soll gehabt haben, statt in sich selbst den Drang zur Universalität zu fühlen; der Widerspruch, der die ganze alttestamentliche Religion durchzieht, würde auf diese Weise vollends zu einem ganz unerklärlichen gemacht. Wir werden unten sehen, wie vielmehr nur aus der geschichtlichen Thatsache, in welcher der Ursprung des Mosaismus liegt, die Auffassung Gottes als nationalen Bundesgottes sich erklärt und also von da an erst in das Bewusstsein des Volkes eintritt. Der Bund, den Gott schon mit den Vätern des Volkes schliesst, und die Verheissungen, die er ihnen giebt, sind daher in Wahrheit nur eine aus dem späteren Bewusstsein nothwendig sich ergebende Anschauung von dem schon in der vormosaischen Zeit an sich bestehenden Verhältnisse Gottes zu dem Volke, von der göttlichen Bestimmung, auf welche schon die Führungen jener ersten Zeit hinzielten. Die alttestamentliche Anschauung hat daher zwar vollkommen Recht, auch das Bewusstsein dieser vormosaischen Zeit als ein monotheistisches darzustellen und überhaupt diese ganze Periode als eine wesentliche Voraussetzung des später eingetretenen Bundesverhältnisses zu fassen; aber sogar sie selbst lässt der Sache nach das wirkliche Bundesverhältniss erst mit dem Mosaismus erstehen; die Beschneidung hat sie zwar mit Recht als etwas schon Vormosaisches betrachtet, allein die Bedeutung eines Bundeszeichens hat sie erst für die spätere Anschauung gehabt. Im Wesen des reinen Feuerdienstes für sich liegt statt einer nationalen Beziehung Gottes vielmehr noch das reine Gegentheil; ebenso wenig freilich lässt sich dieses Bewusstsein ein universalistisches nennen, denn ein solches ist nur da, wo Gott als der über alle natio-

nale Beziehung Erhabene doch zugleich seinen Willen darin hat, als solcher sich im Menschen zu setzen, während er hier statt dessen noch rein negativ gegen den Menschen ist. Eine Beziehung zwischen Nationalität und Religion war freilich insofern von Anfang an nothwendig, als beide in einem geschichtlichen Zusammenhange standen; indem dieses bestimmte Volk sich zugleich durch seine Religion von andern unterschied, so war in seinem nationalen Bewusstsein zugleich auch das dieses religiösen Unterschiedes mitgesetzt. Einen solchen Unterschied von andern kananitischen Völkern müssen wir zufolge des allgemeinen Charakters dieser vorderasiatischen Religionsform und zufolge der sonstigen geschichtlichen Spuren allerdings annehmen; denn nicht nur erscheinen in der späteren Zeit (und zwar schon bei der Eroberung des Landes) diese Völker als Ackerbau treibende und in Städten wohnende, mit einem Worte als Kulturvölker, sondern auch schon die Stammväter als Vertreter der vormosaischen Zeit unterscheiden sich durch ihr nomadisches Leben von den älteren Bewohnern des Landes; wie aber Beides zugleich mit einem religiösen Unterschiede in Zusammenhang stehe, wurde schon oben gezeigt. Allein die ursprüngliche Verbindung zwischen der israelitischen Religion und Nationalität war doch nur eine äusserlich geschichtliche, noch nicht eine im inneren Wesen der Religion liegende; an sich waren beide Elemente noch rein entgegengesetzt.

Es kann nicht davon die Rede sein, in eine an sich schon so verwickelte und schwierige Untersuchung wie die über den geschichtlichen Werth der biblischen Darstellung jener vormosaischen Zeit ist, hier noch bestimmter eingehen zu wollen; Einzelnes wird noch später kurz zur Sprache kommen. Es genügt, dass wenigstens das allgemeine religiös-nationale Bewusstsein des Volkes in dieser Zeit dargestellt ist, sofern nur von ihm aus der Ursprung des Mosaismus sich begreifen lässt.

II. Die nationale Gottesanschauung; der Mosaismus.

a) Der Auszug aus Aegypten und das Prinzip des Mosaismus.

Schon das vormosaische Gottesbewusstsein war wesentlich Monotheismus; allein es enthielt zugleich in der natürlichen

Anschauung, mit welcher es verknüpft war, eine Seite, nach welcher es in sich selbst die Anlage zu einem sinnlicheren Polytheismus hatte; und je schärfer in ihm selbst der Gegensatz des Natürlichen und Göttlichen gefasst war, desto mehr hatte es als blose Naturreligion in sich den Drang zu einer weiteren Entwicklung, in welcher das natürliche Bewusstsein sich mehr befriedigt fühlte. So lange indessen das Volk ein von andern getrenntes nomadisches Leben führte, so lange war es auch von selbst gegeben, dass der ursprüngliche Kultus im Ganzen sich in seiner Reinheit erhielt. Insofern ist wohl erst dem Aufenthalte in Aegypten, durch welchen das Volk zum ersten Male in bestimmtere und dauernde Berührung mit einem fremden Kulturvolke kam, auch eine grössere eingreifendere Bedeutung für die israelitische Religionsanschauung zuzuschreiben. Das Einreissen der Abgötterei, das von jetzt an eine immer wiederkehrende Erscheinung in der israelitischen Geschichte bildet, wird durch die Nachrichten über die Führungen des Volks unter Moses auf das bestimmteste dargethan [1]. Allein zugleich und im Gegensatze hiezu trat hier für das Volk ein Verhältniss ein, in welchem sein eigenes nationales Bewusstsein erst zu seiner vollen Reife kam, und in Folge dessen seine ganze nationale Religionsanschauung eine wesentliche Umgestaltung erlitt.

Es würde eine ziemlich vergebliche Mühe sein, so lange die ältere ägyptische Geschichte noch so sehr im Dunkel ruht, in die geschichtlichen Verhältnisse des israelitischen Volkes in Aegypten eine grössere Bestimmtheit bringen zu wollen. Nur so viel scheint festzustehen, dass die Einwanderung und das Schicksal des Volkes in Aegypten in einen Zusammenhang zu setzen ist mit jenem allgemeineren Faktum der Herrschaft der sogenannten Hyksos in Aegypten. Waren diess, wie zu vermuthen ist, verwandte kananitische oder zum Theil arabische Stämme, so ist um so eher zu begreifen, wie während des Aufenthaltes in Aegypten fremde Elemente in das religiöse Bewusstsein des Volkes eindringen konnten. Allein weder der

---

1) Vgl. a. a. O. S. 24 fg.

Zusammenhang, in welchem die später eingetretene Wendung im Verhältnisse des Volkes zu den Aegyptern mit den sonstigen Umwälzungen im politischen Zustande Aegyptens steht, noch die religiösen Verhältnisse lassen sich näher bestimmen. Nur der allgemeine Gegensatz des israelitischen und ägyptischen Wesens ist bei der Entstehung des Mosaismus selbst etwas genauer in das Auge zu fassen.

Schon in der früheren Darstellung ist hervorgehoben, wie im Nationalbewusstsein der erste Ausgangspunkt zu suchen ist, wie es aber auch (ganz gemäss der biblischen Darstellung selbst) in der Natur der Verhältnisse begründet war, dass dieses Nationalbewusstsein durch das religiöse sich vertiefen und dadurch erst Kraft und nachhaltige Wirkung erlangen musste. Ein entmuthigtes und unter Uebermacht leidendes, überdiess für sich selbst von dem fremden Einflusse nicht unberührt gebliebenes Volk hatte in seinem blossen Nationalbewusstsein nicht die Kraft zur Befreiung aus einem Zustande, mit welchem es durch die Verhältnisse, durch die Länge der Zeit und die Macht der Gewohnheit verwachsen war; nur indem es sich als Nation im Zusammenhange mit seinem religiösen Bewusstsein erfasste und so auf die allgemeine Grundlage seines ganzen nationalen Daseins zurückgieng, hatte es eben damit ein Letztes, woran als einen festen Haltpunkt der Gedanke der nationalen Befreiung sich anknüpfen konnte. So musste vor Allem in Moses selbst das Nationalgefühl, dessen lebendiges Erwachen nach innen wie nach aussen die biblische Erzählung in den zwei einzelnen Zügen Exod. 2, 11 fg. 13 fg. so anschaulich schildert, jene tiefere Wendung nehmen; gewaltsam in sich zurückgedrängt, in Flucht und Verbannung wurde es von selbst zu einem noch Höheren, zum Religiösen hingetrieben, um von hieraus erst sich in seiner ganzen Tiefe zu erheben. Nicht blos ein nationaler Gegensatz war es, in welchem das Volk seinen Drängern gegenüberstand, sondern zugleich ein religiöser, und je mehr sich der erstere verschärfte, desto mehr musste auch der andere hervortreten und in ihm eine Macht, die an sich schon, auch abgesehen von dem Zustande des Volkes selbst, zur Bekämpfung des fremden feindlichen Elementes

aufforderte. Es ist kurz hervorzuheben, welcher Art diess Verhältniss der israelitischen Religionsanschauung zur ägyptischen war.

Obgleich nach einer Seite hin selbst noch Gestirnkultus ist doch die ägyptische Religionsanschauung eine solche, dass sie in ihrer Art den reinsten Gegensatz bildet zu der, die wir als die erste Form der israelitischen betrachten müssen. Die negative Seite des Gestirnkultus, die in dem Dualismus der vorderasiatischen Religion noch überall neben der des üppigen Naturlebens einhergeht, ist in der ägyptischen völlig zurückgedrängt; die Negation (so wie sie vor Allem in Typhon angeschaut ist) ist zu einem blosen Momente im Leben der Natur oder der Gottheit selbst geworden, das als solches immer auch schon überwunden ist. Das natürliche Leben, statt dem reinen Wechsel der Endlichkeit hingegeben zu sein wie in der vorderasiatischen Religion behauptet sich vielmehr gegen den Tod; so wie auf Erden dem Sterben des Osiris ein ewig sich erneuendes Leben zur Seite geht, und wie schon das üppige fruchtbare Nilthal selbst im Gegensatze zu der es umgebenden Wüste ein Bild des im Tode sich erhaltenden Lebens ist, so ist auch der natürliche Tod selbst nur ein Durchgang zur verklärten Natürlichkeit; dem irdischen Osiris steht zur Seite der abgeschiedene als der Herrscher des Todtenreichs. In der ägyptichen Religion ist sich der Mensch zuerst seiner Freiheit von der Natur bewusst geworden, aber das durchaus Eigenthümliche ist, dass er als dieser freie Wille sich doch wieder selbst noch ganz als natürlichen fasst, und so seine Freiheit von der Natur nur erst als Freiheit von der natürlichen Negation, als Dauer über den Tod hinaus hat. So ist die ägyptische Religionsanschauung nur die vollendete, zur Versöhnung mit sich gekommene Naturreligion; diese Vollendung des Naturdienstes in ihr drückt sich vor Allem aus in der Thiersymbolik, — ein Punkt, worin die ägyptische Anschauung im schärfsten Gegensatz zur rein negativen bildlosen des Feuerdienstes sich darstellt. Allein in seiner ganzen Vollendung tritt dieser Gegensatz erst hervor in eben dem, was als der eigentliche Mittelpunkt des ägyptischen Wesens sich betrachten lässt, jener

Anschauung des Todes. Indem das natürliche Leben jetzt ein heiliges göttliches ist, so hat es zwar wohl noch den Tod als ein Moment in sich, aber nur das roh Natürliche ist es, das ihm anheimfällt, das Natürliche als Kultur, als Sittliches bleibt; so wie der Gott selbst in seinem Sterben sich nur vollendet und zum Herrscher des Todtenreiches wird, so ist auch der todte Mensch als der einbalsamirte, von dem das rohe Sinnliche ausgeschieden ist, ein dem heiligen Todtenreich angehöriger, also selbst heiliger und hierin erst vollendeter. Darum jene überall im ägyptischen Leben hervortretende Beziehung auf den Todtenkultus, darum jene ungeheuren Denkmale, die überall in sich die Hinweisung auf jene eine Grundanschauung tragen und aus ihr entsprungen sind; in ihnen hat der Mensch zuerst seine eigene Freiheit von der Natur (in welcher er doch selbst noch ein natürlicher ist) gleichsam zur Anschauung vor sich selbst hingestellt, hat in gewaltiger Arbeit sich ihrer versichert. Kann es aber wohl einen schärferen Gegensatz geben als den, in welchem diese Anschauung zu der des reinen Feuerdienstes steht, wo vor der absoluten Negativität des Göttlichen wie das Natürliche überhaupt so vor allem das Todte als das schlechthin Unreine und Auszuscheidende gilt? Der Gegensatz der ganzen Grundanschauung liegt in diesem einen Punkte in seiner letzten Spitze vor Augen; ja selbst das Analoge in der ägyptischen Religion, wie die Beschneidung, ist nach dem früher Bemerkten ohne Zweifel aus dem ganz entgegengesetzten Grunde zu erklären, dass das natürliche Leben hier als ein heiliges gilt. Zu dem Allem kam noch der mit der Religion in engem Zusammenhange stehende Gegensatz in der Lebensart beider Völker, jene ägyptische Geringschätzung des Hirtenlebens, die aus dem Wesen dieser Religionsanschauung erwachsen den reinsten Gegensatz bildet zu der Art, wie die alttestamentliche Anschauung in Kain und Abel das religiöse Verhältniss des ackerbauenden und des nomadischen Hirtenlebens fasst. — Es ergiebt sich von selbst, wie dieses Verhältniss auf das in Moses erwachte religiöse Nationalgefühl einwirken musste; der Gott der Väter erhob sich in ihm in seiner ganzen Reinheit und Erhabenheit, und auch dem, worin für das Bewusstsein des Volkes von selbst

ein Anknüpfungspunkt lag, der Anschauung der Gestirne als der in das Naturleben eingehenden göttlichen Macht stellte sich nun die Reflexion ausdrücklich entgegen. Wenn in dem Volke selbst diese abgöttische Anschauung Eingang gefunden hatte, so konnte diess nur dazu dienen, den Gegensatz zu einem um so entschiedeneren zu machen. Diess ist das in der Sache liegende Verhältniss; wenn man in mosaischen Einrichtungen Anklänge an Aegyptisches finden will, so darf jedenfalls nicht eben darin der Grund ihrer Entstehung gesucht werden, sondern das Verhältniss wäre nur in der äusserlichen Weise zu denken, dass Anschauungen, die dem Volke für sich selbst vorher unbekannt waren und ihm von aussen zugeführt wurden, nun vom Principe des Mosaismus aus eine eigenthümliche (ihrer Bedeutung im fremden Kultus ganz entgegengesetzte) Bedeutung bekamen.

In dem Obigen ist jedoch nur die eine Seite des religiösen Bewusstseins hervorgehoben, wie es sich in Moses gestaltete; die andre weit wichtigere betrifft das Verhältniss, in welches jetzt das nationale Bewusstsein zum religiösen trat. In dem göttlichen Wesen für sich lag zwar für die bisherige Anschauung nicht nur keine Anknüpfung für eine besondere nationale Beziehung, sondern sie war dadurch vielmehr rein ausgeschlossen. Aber doch war von Anfang an das Bestehen dieses besonderen Volkes in geschichtlichem Zusammenhange mit seiner besonderen Religionsanschauung gestanden, und unter einem Volke, das sowohl in Kanaan als in Aegypten schon als Nomadenvolk, aber auch zufolge seiner religiösen Anschauung ein von den es umgebenden Völkern getrenntes und wesentlich unterschiedenes Leben geführt hatte, musste in der Lage, in der es sich jetzt seinen feindlichen Unterdrückern gegenüber befand, mit dem Gedanken an den Gott der Väter, zu dem das Gemüth sich flüchtete, nothwendig auch jener geschichtliche Zusammenhang, der die ganze Vergangenheit durchzog, vor die Seele treten. Nicht nur erschien von hieraus die feindliche Macht, die dem Volke gegenüberstand, als eine unheilige, widergöttliche, gegen welche die göttliche Macht von selbst auf die Seite des Volkes treten musste; sondern es verband sich auch damit

die Erinnerung, wie von jeher das selbstständige Bestehen des Volkes an die Verehrung des Gottes der Väter sich knüpfte. So erst ist es möglich, dass in Moses zugleich mit der Erhebung zum nationalen Gotte auch die Gewissheit der göttlichen Hülfe erwächst. Es ist nur der Ausbruch dieser innerlich herangereiften Gewissheit in Folge einer äusseren Erscheinung, was im Bilde des Moses, wie er vor dem brennenden Busche kniet, dargestellt ist. Allein wie in dieser Erzählung selbst der ursprüngliche Ausgangspunkt der alttestamentlichen Religionsanschauung noch ganz klar hervortritt, so liegt auch in dem Bewusstsein selbst, mit welchem nun Moses in der Gewissheit seiner göttlichen Sendung an die Ausführung seines Werkes geht, noch keine wirkliche Umwandlung der bisherigen Religionsanschauung. Es ist nur die Noth, in der sich das Volk ebenjetzt befindet, dieses einzelne Verhältniss, worauf der ganze Sinn des Moses noch gerichtet ist, und das Vertrauen, das ihn beseelt, knüpft sich nur an den äusserlich geschichtlichen Zusammenhang, zufolge dessen der Gegensatz, in dem das Volk seinen Feinden gegenübersteht, zugleich ein religiöser ist. Allein indem sich nun zeigt, wie in diesem Bewusstsein wirklich die Kraft zu einer selbstständigen Erhebung des Volkes liegt, indem so unter der göttlichen Leitung das Werk der Befreiung zu Stande kommt, so tritt nun hiemit, mit dieser vollendeten Thatsache etwas völlig Neues in das Bewusstsein des Moses ein.

Die frühere Anschauung hatte ihrem ganzen Wesen nach noch nicht die Kraft in sich, mit ihrem Gotte sich zu identificiren, so dass sie die wesentliche Bedeutung desselben eben in seiner Beziehung zum Volke angeschaut hätte; war auch ein geschichtlicher Zusammenhang zwischen dem Nationalen und Religiösen vorhanden, so fühlte sich doch das Bewusstsein vor dem verzehrenden Feuer des göttlichen Wesens zu sehr in seiner Nichtigkeit, als dass jener Zusammenhang zu einem innerlichen hätte erhoben werden können. An dem Gegebenen erst, an der Macht der vollendeten Thatsache konnte dieses Bewusstsein sich zu dem völlig Neuen, zur Anschauung einer allgemeineren inneren Beziehung zwischen sich und seinem Gotte erheben. Gott war jetzt thatsächlich in Beziehung zu diesem bestimmten

besonderen Volke getreten; er hatte thatsächlich sich ihm nicht nur als verschonenden Gott, sondern als den gnädigen, als Erretter und Befreier erwiesen; und je durchgreifender der Umschwung war, den die ganze Lage, den alle geschichtlichen Verhältnisse des Volkes hiedurch erfuhren, je mehr der Zustand, aus dem es jetzt herausgerissen war, durch die Dauer von Jahrhunderten festgewurzelt schien, je gewisser es endlich war, dass nur durch den Einfluss des Religiösen, durch die göttliche Macht diess Alles herbeigeführt war, desto mächtiger erschien ebendamit diese Thatsache; sie stand aber überdiess nicht für sich allein, sondern wenn auch die ohne allen Vergleich grösste erschien sie doch nur als der Gipfelpunkt einer Reihe von Führungen, die in der Vergangenheit zurücklag, und in welcher derselbe Gott auch schon als der Gott der Väter erschien, indem das besondere nationale Bewusstsein des Volkes immer mit dem religiösen in einem Zusammenhang stand. So ist nun geschichtlich der frühere rein negative Gott zum nationalen Bundesgotte geworden; es kommt zum Bewusstsein, dass diess Volk das von ihm erwählte ist, er hat jetzt seine religiöse Bedeutung wesentlich darin, dass er in Beziehung zu diesem besonderen Volke steht. Diese Umwandlung ist aber wesentlich dadurch vermittelt, dass von hieraus die frühere Gottesanschauung selbst in der Reflexion sich umgestaltet, dass die göttliche Heiligkeit, die in ihrer früheren reinen Negativität zugleich noch unmittelbare natürliche Anschauung war, nun einen entgegengesetzten Charakter annimmt; statt sich rein negativ zu erweisen, will das an sich gegen alles Endliche rein negative göttliche Wesen vielmehr als dieses negative sich positiv in dem bestimmten Volke realisiren.

Indem Gott zum nationalen Bundesgotte geworden ist, so hat die israelitische Religionsanschauung mit dem Mosaismus aufgehört Naturreligion zu sein, ihr Gott ist ein geistiger. Der reine Feuerdienst war ebendarum noch Naturreligion, weil Gott als der rein negative in ihm noch das rein inhaltslose Selbst war; Geist ist er erst geworden, indem er als diess reine Selbst in dem bestimmten Volke sich realisiren will; so erst ist die Heiligkeit geistige Bestimmtheit. Es ist keine geistige Gottes-

anschauung möglich, in welcher nicht entweder Gott wesentlich als sich offenbarend gedacht ist oder das Göttliche an sich nur das verklärte Abbild des Menschlichen ist (welches Letztere das Wesen des klassischen Alterthums ist). Auch der Islam ist nicht durch die blosse Erhabenheit seiner Gottesanschauung geistige Religion, sondern nur dadurch, dass auch in ihm Gott als sich offenbarend gedacht st, dass er als der Eine von den Menschen anerkannt sein will. Die frühere rein negative Gottesanschauung, die eben wegen ihrer Negativität doch noch ganz Naturreligion war, konnte sich zur geistigen nur dadurch verklären, dass sie in innere Beziehung zum Menschlichen, zu der bestimmten Nationalität trat. Hierin liegt die allein mögliche Lösung des Räthsels der israelitischen Geschichte; aus der Naturreligion als solcher giebt es keinen Uebergang zur alttestamentlichen Religion, allein das Obige behauptet auch gar keinen solchen Uebergang, sondern die geistige Umwandlung der ursprünglichen Anschauung ist darin begründet, dass in dem Nationalen ein ganz neues Element zu dem Früheren hinzutrat. In keiner Form der Naturreligion (selbst der ägyptischen nicht) hat sich die Religionsanschauung so mit der Nationalität identificirt, dass sie dadurch selbst wesentlich eine nationale wäre. In der ägyptischen Religion ist es wohl das bestimmte Land, an welches sich die religiöse Anschauung knüpft, aber es ist nicht die Nation als solche. Im griechischen Geiste erst ist für das Heidenthum das religiöse Bewusstsein, das als solches auch nationales ist, aufgegangen. Das jüdische Volk als dasjenige, welches allein aus der Naturreligion heraus zu einer geistigen Gottesanschauung sich erhoben hat, verdankt diess nur dem, dass es sein religiöses Bewusstsein mit seiner Nationalität in innere Einheit gesetzt hat. Es bedarf nur eines unbefangenen Blickes, um in der ganzen alttestamentlichen Religionsgeschichte den Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung zu finden. Woher kam diesem einzelnen Volke die Kraft, mit welcher es sich im völligen Unterschiede von allen andern es umgebenden Völkern so scharf in seiner eigenen bestimmten Nationalität erfasste und seine ganze Religionsanschauung in Beziehung zu ihr setzte, immer mit dem Unterschiede seines

Gottes von den fremden Göttern auch dessen sich bewusst war, dass es **sein** Gott sei und so in dem an sich rein überweltlichen erhabenen Wesen doch zugleich die Gewissheit seines besondern nationalen Wohles hatte? Der Grund kann nur in diesem geschichtlichen Verhältnisse selbst liegen, darin, dass dieses Volk zugleich mit seiner Nationalität auch durch seine negativ monotheistische Religionsanschauung von allen es umgebenden sich unterschied und so im Kampfe mit der fremden Nationalität und Religion innerhalb seiner selbst diese beiden Elemente in innere Beziehung setzte. Ebendesswegen ist es nothwendig, das israelitische Volk von Anfang als ein dem Wesen des vorderasiatischen Völkerkreises, in welchen es hineingestellt war, geistig fremdes zu denken; mag die Erklärung des Namens »Iphrim« als der »Herübergewanderten« (worin die isolirte Stellung des Volkes von selbst angedeutet wäre) richtig sein oder nicht [1]), soviel ist gewiss, dass es schon in seiner ersten vorägyptischen Zeit durch seine Religion (wenn auch vielleicht nicht in demselben Grade durch seine Lebensweise) von den palästinensischen Völkern sich unterschied; und die Darstellung der Schrift selbst stimmt hiemit vollkommen überein. Noch bestimmter wird über diesen Punkt am Schlusse die Rede sein.

Indessen ist in dem Obigen nicht blos die vollkommene Möglichkeit des Ursprunges des Mosaismus enthalten, sondern auch die Nothwendigkeit ihn so und nicht anders zu denken. Das, was ohne ein Zurückgehen auf jenen Ursprung immer als ein reiner Widerspruch mit der Gottesanschauung selbst erscheinen muss, nämlich der Partikularismus, hat hier seine ganz natürliche Begründung. Indem der Ursprung der geistigen Gottesanschauung in einer rein geschichtlichen Thatsache beruht, wornach Gott in Beziehung zu diesem bestimmten Volke getreten ist, seine Nationalität gerettet hat, so liegt eben darin, dass das Sein Gottes für den Menschen zunächst nur in dieser rein gegebenen Form als ein Sein für dieses einzelne Volk festgehalten wird, so dass darin über das besondre nationale Wohl desselben nicht hinausgegangen ist, wenn auch die Bedingung

1) Gegen dieselbe erklärt sich Ewald in der „Gesch. d. Volkes Israel".

hievon die reine Hingebung in den Dienst Gottes ist. Ebendarum ist aber auch die mosaische Gottesanschauung, wenn gleich eine geistige, doch keine universale, sondern eine blos nationale; das göttliche Wesen ansich ist zwar das über alles Menschliche und somit auch Nationale rein erhabene angeschaut — eben darin beruht seine Heiligkeit — aber der Wille Gottes, das was ihn zu einem geistigen Gotte macht, ist zunächst nur der, dass diese Heiligkeit in dem bestimmten Volke zu ihrer Erscheinung komme und dass zugleich damit das nationale Wohl desselben gesetzt sei. Hiemit erscheint der Widerspruch der alttestamentlichen Anschauung allerdings erst in seiner ganzen Schärfe, denn wir haben so ein ansich selbst gegen das Endliche, Menschliche rein negatives Wesen, das dennoch auf die Beziehung zu einem einzelnen Volke sich beschränkt; es sind zwei völlig entgegengesetzte Elemente; allein nur indem wir den Widerspruch in dieser vollen Schärfe denken, wird uns andrerseits ebendamit seine Entstehung begreiflich, während er für eine solche Ansicht, die den Ausgangspunkt in einer universalen Gottesanschauung sucht, die also den Gegensatz nicht in seiner ursprünglichen Schärfe erkennt, statt dadurch erklärlicher zu werden, vielmehr vollends unerklärlich wird.

Es erhellt wohl von selbst, wie die hier gegebene Auffassung zu der früheren sich verhält. In der letzteren handelte es sich vor Allem um die Anknüpfung des Mosaismus an die bestimmte Form der Naturreligion, in welcher die alttestamentliche Anschauung ihren Ausgangspunkt hat; desshalb war es das Ceremonialgesetz und der Gegensatz gegen die gewöhnliche symbolische Erklärung, wovon sie ausgieng; desshalb war überhaupt dieser Zusammenhang mit der allgemeinen religiösen Entwicklung Asiens der Hauptgesichtspunkt. Allein der Kern der alttestamentlichen Religion selbst liegt nicht auf dieser Seite, sondern in dem bestimmten Verhältnisse des Göttlichen und Menschlichen; desshalb ist nur von dem Widerspruche aus, der in dem alttestamentlichen Partikularismus liegt, zum wahren Ursprunge des Mosaismus zu gelangen. Die frühere Darstellung hob daher zwar für die Erklärung desselben beide Elemente, den Ausgangspunkt, der im Nationalbewusstsein lag, und die

dadurch hervorgerufene Reflexion des religiösen Bewusstseins hervor, sowie überhaupt der Zusammenhang des Religiösen und Nationalen in der ganzen Entwicklungsgeschichte des Volkes durchaus festgehalten wurde, allein es ist noch nicht die entscheidende Bedeutung des Nationalen hervorgehoben, sondern ebensosehr wieder die Reflexion für sich festgehalten, während doch die Umwandlung des Bewusstseins durch sie nur von jener Thatsache aus möglich war, in welcher sich das Religiöse in innerem Zusammenhange mit dem Nationalen darstellte. Der Unterschied des Obigen von dem Früheren lässt sich daher auch kurz so bestimmen, dass der Ursprung des Mosaismus nicht überhaupt in dem religiös-nationalen Gegensatze zu suchen ist, durch welchen die Ausführung aus Aegypten herbeigeführt wurde, dass vielmehr der Mosaismus wesentlich als Resultat dieser Ausführung zu betrachten ist. Und damit erst sind wir auch mit dem Kerne der biblischen Darstellung völlig in Uebereinstimmung. Denn ist nicht ebendiess durchaus der Grundgedanke der biblischen Anschauung, dass durch die Ausführung aus Aegypten das Bundesverhältniss Gottes zu seinem Volke erst zu seiner wahren Verwirklichung gelangt sei (vgl. z. B. Exod. 19, 3 f. 20, 2 f.)? Durch sie hat sich Gott das Volk ganz zum Eigenthum erkauft, es ist ganz sein Volk geworden; aber eben darin, dass jetzt das Volk sich in specifischem Sinne als ein Gott geweihtes weiss, ist auch andrerseits enthalten, dass es Gott nun als den nationalen Bundesgott anschaut, dass es sich, sein nationales Dasein in Gott hat. Desshalb ist der Auszug aus Aegypten für das alttestamentliche Bewusstsein das Bild alles Heiles, ist es sosehr, dass selbst in das N. Testament noch sich diese Anschauung hinüberverpflanzt hat.

Ehe wir zur bestimmteren Entwicklung des im Obigen nur seinem allgemeinen Wesen nach bezeichneten Princips des Mosaismus übergehen, werfen wir einen kurzen Blick auf eine Religionsform, die auch früher schon berücksichtigt wurde [1], den Parsismus. Dieser hat mit dem Mosaismus das gemein, dass auch in ihm das Göttliche nicht mehr die Abstraktion ist,

1) A. a. O. S. 52 f.

die das Endliche rein negirt, sondern wenn gleich noch an sich selbst abstrakt (reines Selbst), doch im einzelnen Endlichen da ist ohne darin die Natürlichkeit desselben aufzuheben und so das einzelne Endliche selbst zu einem göttlichen macht; darum ist das Göttliche hier das Gute. Allein der Unterschied ist, dass diess hier nur natürliche Anschauung ist; so ist das Göttliche einerseits, auch indem es durch sein Sein im Endlichen Bestimmtheit erhält, doch nicht geistiges, andrerseits hat es auch seine reine Erhabenheit verloren, es ist, sofern es im Endlichen da ist, verwickelt in den Kampf mit dem Ungöttlichen. Dagegen hat im Mosaismus die göttliche Heiligkeit dadurch Bestimmtheit gewonnen, dass sie (nicht zum natürlichen sondern) zum nationalen Bewusstsein in Beziehung getreten ist; darum ist sie jetzt eine geistige; aber zugleich ist ebendamit auch wiederum das Göttliche in seiner reinen Erhabenheit geblieben. So ist es allerdings nothwendig, dass als erster Ausgangspunkt der israelitischen Religion die rein negative Anschauung festgehalten wird; denn würde er vielmehr an den Lichtdienst angeknüpft, so befänden wir uns damit von Anfang an innerhalb der bestimmten natürlichen Anschauung, von wo aus kein Uebergang zu einer geistigen Anschauung möglich ist; allein zugleich ist auch das als Hauptmoment hervorzuheben, dass überhaupt nicht in jener Form der Naturreligion als solcher, sondern nur in dem Hinzutreten des Nationalen der Ursprung des Geistigen liegt. Desshalb allein ist der Mosaismus nicht (wie nach der früheren Auffassung) Naturreligion, sondern geistige.

b) Der Mosaismus in seiner näheren Bestimmung.

Vor Allem ist es die mosaische Gottesanschauung selbst, die nach verschiedenen Seiten hin noch näher zu entwickeln ist. Indem Gott jetzt aus einem rein negativen zum nationalen Bundesgotte geworden ist, so ist die zunächstliegende Anschauung, durch die sich der Mosaismus von dem früheren Bewusstsein unterscheidet, die der Gnade und Treue Gottes, sofern von dem jetzt gewonnenen Bewusstsein aus die ganze bisherige Geschichte des Volkes, in welcher ja immer das Nationale eng mit dem Religiösen verknüpft war, als eine Führung desselben

gnädigen Bundesgottes erscheint. Je mehr diese Anschauung zur früheren im Gegensatze stand, je mehr sie eine erst neu gewonnene und nur im Hinblick auf die grossen Thatsachen entstanden war, die noch das ganze religiöse Bewusstsein erfüllten, desto mächtiger ist sie in dieser ersten Zeit, wie diess auch aus der späteren biblischen Darstellung noch lebendig hervortritt. Allein diese Anschauung ist doch nur eine rein gegebene und so bleibt das göttliche Wesen an sich zugleich auch wieder unverändert. Dieser Widerspruch führt nothwendig einen innern Kampf des religiösen Bewusstseins mit sich; die Sünde des abgöttischen Volkes ruft immer wieder den Zorn des eifrigen verzehrenden Gottes hervor, der bereit ist das halsstarrige Volk zu vertilgen; das Bewusstsein des neu eingetretenen Bundesverhältnisses wird immer getrübt durch den Gegensatz, in dem das sündige Menschliche zur göttlichen Heiligkeit steht; nur an der Macht der gegebenen Thatsachen erhebt sich gegen diese drohende Aufhebung des ganzen Verhältnisses immer wieder die Gewissheit der Gnade und Treue Gottes; Gott kann das Volk nicht verstossen, an welchem er so sehr sich verherrlicht hat, vergl. namentlich Exod. 32. Dieser Kampf des Bewusstseins, dessen Eigenthümlichkeit in der biblischen Darstellung noch sehr bestimmt hervortritt und welcher der späteren Zeit fremd ist, stellt also einfach das Ringen der neu gewonnenen Anschauung mit der früheren rein negativen dar, soweit diese in ihr selbst noch sich forterhalten hat; in diesem Ringen tritt es auf das allerdeutlichste hervor, was der eigentliche Ausgangspunkt des mosaischen Bewusstseins ist, nämlich die Macht der Thatsache, von welcher allein der Umschwung der ganzen Religionsanschauung ausgeht. Die nächstfolgende Zeit, für welche das Bundesverhältniss ein schon festgestelltes ist, kennt jenes Ringen des Bewusstseins nicht mehr, aber doch hat sie mit dem Mosaismus das noch gemein, dass ihr das Bundesverhältniss ein rein gegebenes ist, in welchem das göttliche Wesen an sich (der rein erhabene verzehrende Gott) noch unverändert bleibt. Es wird dieses Verhältniss entgegengesetzter Elemente in der mosaischen Gottesanschauung bei Betrachtung des mosaischen Gesetzes noch bestimmter zur Sprache kommen.

Schwieriger könnte eine andere Frage erscheinen, für welche in der biblischen Darstellung selbst gemäss ihrem ganzen Standpunkte keine unmittelbare Anknüpfung vorhanden ist, nämlich die, wie sich der Mosaismus in seiner ursprünglichen Gestalt zu der natürlichen Seite der früheren Religionsanschauung (wornach sie Gestirnkultus war) verhalten haben werde. Allein sobald es feststeht, dass das Neue des Mosaismus in der inneren Beziehung liegt, in welche jetzt Gott zu dem bestimmten Volke gesetzt ist und dass er eben hiemit bereits geistige Religion ist, so ergiebt sich auch die Antwort auf jene Frage von selbst. Für das Wesen des nationalen Bundesgottes hat die Anschauung des Gestirnkultus keine Bedeutung mehr; nicht nur ist das Neue und Wesentliche des mosaischen Gottesbegriffes, eben die nationale Beziehung, darin gar nicht ausgedrückt, sondern jene natürliche Anschauung widerstreitet sogar diesem nationalen Bewusstsein; denn in ihr ist Gott gesetzt als erscheinend für die unmittelbare Anschauung überhaupt, ja er ist hier wenn gleich an sich über die Natürlichkeit erhaben doch auch wiederum noch in Beziehung zur Natur gesetzt [1]). Die Gestirne stehen ja auch in Beziehung auf das Naturleben, und in der sinnlicheren Form des Gestirnkultus bildete eben diese Beziehung eine wesentliche Seite. Wie daher schon für das Wesen des Mosaismus an sich die frühere natürliche Anschauung von keiner Bedeutung mehr war, so mochte noch überdiess der Gegensatz gegen fremde Formen des Gestirnkultus dazu mitwirken, dass sich die mosaische Gottesanschauung in dieser Beziehung vom Sinnlichen völlig reinigte. In der ägyptischen Religion wie in dem vorderasiatischen Kultus ist das Eingehen der Gestirne in das Naturleben ein wesentlicher Zug; der Gegensatz gegen diese Anschauung musste also zusammen genommen mit der allgemeinen Umgestaltung des Bewusstseins nothwendig zu jenem Resultate führen, und so wurde

1) In dieser doppelten Hinsicht scheint mir die (zwar erst dem Deuteron. angehörige) Stelle 5 Mos. 4, 19 mit ihrem Schlusssatze ein sehr passender Beleg; denn hier wird bei dem Verbote des Gestirnkultus auf die blos natürliche für alle Völker gemeinsame Bedeutung der Gestirne hingewiesen.

im Mosaismus eben indem ihm sein Gott aus einem rein negativen zu einem geistigen, zum Nationalgotte wurde, nach der andern äusserlichen Seite hin die Negation des Natürlichen vollendet. Doch scheint es nicht, als ob gleich von Anfang die sinnliche Anschauung völlig aufgehört hätte; vielmehr erklärt sich eben aus dem eigenthümlich Neuen des Mosaismus eine andere sinnliche Form des Kultus. Die grosse Bedeutung, in welcher die Rauch- und Feuersäule erscheint, indem sie durchaus als die stehende Manifestation des die Gemeinde führenden Bundesgottes dargestellt wird, lässt nicht wohl eine andere Ansicht zu als die, dass sie auch für das Bewusstsein der mosaischen Zeit selbst diese Bedeutung hatte. Nun könnte es zwar ein Widerspruch scheinen, dass der Mosaismus diese Form der Darstellung des Göttlichen noch gehabt haben soll; die Anschauung Gottes in einem von Menschen entzündeten wenn gleich geheiligten Feuer scheint eine niedrigere als die des Gestirnkultus; allein dem ist nicht so, denn diese Rauch- und Feuersäule hatte ja nicht überhaupt nur die Bedeutung einer sinnlichen Erscheinung Gottes, sondern es ist die Erscheinung des nationalen Bundesgottes vor seinem Volke, es ist die Form, in welcher er ihm offenbar ist; es liegt also darin dieses Geistige, das Sein Gottes für den Menschen. In diesem heiligen Feuer vergewissert sich das ursprüngliche mosaische Bewusstsein des Bundes mit seinem Gotte; wie ihm dieses Bundesverhältniss überhaupt noch ein rein gegebenes ist, woran es sich gegenüber von der durch die menschliche Sünde entstandenen Störung immer wieder festhalten muss, so bedarf es auch noch dieser sinnlichen gegebenen Gewissheit, dass Gott der Gott des Volkes sei. In andrer Beziehung ist diese Anschauung auch desshalb höher als die des Gestirnkultus, weil es sich bei ihr nur um eine einzelne (durch den göttlichen Willen gesetzte) Erscheinung des Göttlichen handelt, nicht um die allgemeine stehende Erscheinung Gottes überhaupt. Indessen lag es in der Natur der Sache, dass in der weiteren Entwicklung diese Anschauungsform aufhörte; nicht nur konnte vom Begriffe der göttlichen Heiligkeit aus selbst das von heiliger Priesterhand entzündete Feuer doch der wahren Konsequenz nach nie als wirkliche Dar-

stellung des schlechthin Reinen, Göttlichen gelten, es war auch dieses Bedürfniss der sinnlich gegebenen Anschauung des Seins Gottes bei seinem Volke für das spätere Bewusstsein nicht mehr vorhanden; ihm hat sich im Verlaufe der Zeit das Bundesverhältniss als ein wesentliches durch die seitherige Entwicklung bestätigtes festgestellt. Es findet also hier gegenüber von dem Mosaismus ein ähnliches Verhältniss Statt wie das des Mosaismus selbst zur früheren Anschauung; einerseits ist jetzt erst die Anschauung des Göttlichen von allem Sinnlichen völlig gereinigt, die Negation ist rein durchgeführt, andrerseits aber ist diess nur möglich, weil sich das Sein Gottes für das Volk völlig festgestellt hat. Indessen konnte jene dem ursprünglichen Mosaismus eigenthümliche Form, in welcher in Wahrheit noch die niedrere Stufe des Bewusstseins sich aussprach, doch nur desshalb für die spätere Zeit vielmehr als eine Auszeichnung jener ersten gottbegnadigten Zeit erscheinen, weil das mosaische Bewusstsein von Anfang in ihr die Gewissheit des Bundes Gottes mit seinem Volke anschaute.

Dass die Unbildlichkeit schon in dem rein negativen Wesen der vormosaischen Anschauung begründet sei, wurde bereits in dem früher Gegebenen ausgeführt, zugleich aber auch das Urim und Tumim als eine Hinweisung auf jenen ersten Ausgangspunkt, den monotheistischen Gestirnkultus hervorgehoben [1]. Auf Monotheismus weist dieses Orakel desshalb hin, weil es von der Anschauung einer Gesammtheit, der heiligen vollendeten Zwölfzahl ausgeht, während die astrologische Anschauung, zu welcher es eine Art von Parallele bildet, auf die einzelnen Sternmächte sich bezieht. Wenn indessen ein äusserlich historischer Zusammenhang mit dem Gestirnkultus hier nicht wohl zu verkennen ist, so tritt doch auch hier das wesentlich Mosaische, das Nationale, sehr bestimmt hervor; es ist diess eben die Offenbarung Gottes an sein Volk, und das Orakel steht hierin als äusserlich gegebenes, priesterliches, dem zwar höheren aber auch subjektiv-zufälligen, der prophetischen Eingebung zur Seite. Desshalb ist es auch nicht mehr überhaupt die himmlische Ord-

1) A. a. O. S. 80 f.

nung, von welcher die zwölf Steine ein Abbild sein sollen, sondern es ist bestimmter die Zwölfzahl der Stämme, wenn gleich diese selbst wiederum in ihrem letzten Ursprunge wohl auf jene anfängliche religiöse Anschauung zurückweist. Das Ganze aber, obwohl man sich sehr versucht fühlen könnte es (wenn auch nicht gerade in dieser Form) schon der früheren Zeit zuzuschreiben, ist eben aus dem obigen Grunde doch wohl erst etwas Mosaisches, denn wenigstens die Beziehung Gottes zu dem Volke, die darin liegt, lässt sich dem früheren Bewusstsein in keiner Weise zuschreiben.

Die Anschauung von dem göttlichen Ruach gehört nach dem Früheren in ihrem Ursprunge noch der Naturreligion an; indem Gott noch der rein negative ist, so steht er zur Natürlichkeit, sofern sie doch nur durch ihn ihr Leben hat, selbst nur durch ein Natürliches, das nicht sein Wesen ist, in Beziehung. Allein indem im Mosaismus die göttliche Heiligkeit zu einer geistigen Bestimmung geworden ist, so gestaltet sich nun auch diese Anschauung nothwendig um, der göttliche Wille will sich jetzt im Volke verwirklichen und so wirkt nun der Ruach auch Geistiges im Menschen. So mag zwar nach einer Seite hin, sofern auch hier Gott der allein Leben gebende ist, die natürliche Anschauung noch fortbestanden haben, allein sie genügt nicht mehr; der Ruach, sofern er Quelle des Geistigen ist, ist nun selbst ein Geistiges, und diess ist jetzt die Grundanschauung; der Ruach, der das leibliche Leben giebt, ist nur ein Abbild des höheren, geistigen. Auch in dieser geistigen Bestimmtheit jedoch bleibt der Ruach etwas von dem göttlichen Wesen selbst Verschiedenes, denn obwohl er ein von Gott Gegebenes ist, so ist doch das göttliche Wesen an sich hier noch das rein negative, das noch durchaus nicht als im Menschen seiend gedacht werden kann.

Im Obigen sind die einzelnen Seiten der mosaischen Gottesanschauung insoweit hervorgehoben, als sie sich für sich selbst betrachten liessen und die Eigenthümlichkeit des Mosaismus nicht blos gegenüber von der früheren sondern auch der späteren Zeit an ihnen hervortritt. Es liesse sich von hieraus die auch schon im Früheren aufgeworfene Frage machen, ob

der Mosaismus den Begriff der Schöpfung schon gekannt habe. Sofern jetzt Gott in Beziehung zum Menschen getreten ist, lässt sich diese Frage hier allerdings eher aufwerfen; allein es ist doch nur diess einzelne Volk, zu welchem Gott in das Bundesverhältniss getreten ist, und wenn er sich in ihm auch vor den andern Völkern verherrlichen will, so wird diess doch nur erst in der rein negativen Weise aufgefasst, dass es im Gegensatze zu den fremden abgöttischen Völkern und zu Gunsten des einen auserwählten Volkes geschieht. Der Begriff der Schöpfung aber ist nur möglich, wo Gott zur Welt, zum Menschen überhaupt in ein anderes Verhältniss gesetzt ist; er war nur möglich für die universelle Anschauung der späteren Zeit, welche nicht mehr in dieser Weise an einem rein Gegebenen festhielt, sondern zur Idee eines allgemeinen göttlichen Zweckes sich erhoben hatte. So führte der Mosaismus in seiner weiteren Entwicklung wohl zu jener Anschauung hin, allein er selbst hatte sie noch nicht, sondern blieb auch hier bei dem rein Thatsächlichen stehen.

Es ist nun der Grundbegriff des Mosaismus, das was seinen Mittelpunkt bildet und worin vor Allem das unterscheidende Neue liegt, der Begriff der göttlichen Heiligkeit, bestimmter zu erörtern, so wie er in seiner näheren Entwicklung im mosaischen Gesetze sich darstellt. Gott an sich ist das reine Selbst; aber indem er in Beziehung zum Volke gesetzt und so der gnädige Bundesgott geworden ist, so will er nun auch als diess reine Selbst im Willen des Volkes anerkannt sein; er steht in Beziehung zum Volke als Volke, folglich nicht mehr zum Menschen als blossem Naturwesen überhaupt (worin er vielmehr noch rein negativ war), sondern zum Menschen als handelndem, wenn gleich diess Verhältniss zum Menschen nur Verhältniss zu einem besondern Volke ist. Das Gesetz bezieht sich also auf das menschliche Handeln überhaupt; allein indem so Gott als das reine Selbst im Handeln des Volkes überhaupt anerkannt sein will, so ist er ebendamit nicht mehr blos das reine Selbst; der rein negative und als solcher inhaltslose Begriff der Heiligkeit, wornach Gott nur absolute Einheit mit sich war, ist zu einem positiven geistigen geworden, indem jene an

sich inhaltslose Einheit im bestimmten Handeln des Volkes anerkannt werden soll und so an diesem selbst Inhalt bekommt. Wie schon früher am Endlichen selbst vor Allem das rein Negative, das Werden und Vergehen als das Unreine galt, so gilt nun auch im menschlichen Handeln das blos Negative, das wodurch der Mensch mit sich selbst und seiner Natur im Widerspruch ist, das worin der Einzelne aus dem allgemein Natürlichen heraustritt, als das Unheilige. Die sittlichen Gebote des Dekalogs sind also nicht aus einem positiv geistigen Bewusstsein des Menschen von sich selbst entsprungen; einen solchen Ursprung hat z. B. die Anschauung des griechischen Lebens, denn hier ist es der freie menschliche Wille, der sich selbst erfasst hat, obgleich er weit entfernt ist sich als reiner Wille Inhalt zu sein, vielmehr sich als Wille immer nur insofern Inhalt ist, als er zugleich sich nach seinem natürlichen Dasein anschaut. Im Gegensatze also zu einer solchen Form des Bewusstseins, wie der des griechischen, worin das Ich sich als schönes anschaut, oder des römischen, worin es sich seiner Würde bewusst ist, hat die sittliche Anschauung des A. Testaments ihren Ursprung darin, dass das ganz unmittelbare auf allen Religionsstufen mehr oder weniger sich findende Bewusstsein des Sittlichen durch Beziehung auf die göttliche Heiligkeit wahrhaft religiöse d. h. geistige Bedeutung gewonnen hat. Dass aber nur diess der Ursprung des alttestamentlichen geistigen Gesetzes ist, zeigt der Dekalog selbst sehr deutlich; er geht vom unmittelbarsten, zunächst liegenden natürlichen Verhältniss aus; darum ist das Gebot der Verehrung gegen die Eltern das erste rein sittliche Gebot, und ebenso sind in den folgenden nur die nächst liegenden Hauptbeziehungen hervorgehoben. So ist dem Wesen des israelitischen Volkes jene Ursprünglichkeit des sittlichen Bewusstseins, wie sie sich im klassischen Alterthum findet, freilich stets fremd geblieben; denn seine Geschichte hat sich ihm nicht wie jenem aus dem eigenen geistigen Bewusstsein gebildet, es ist nur durch seine Geschichte, durch die Thatsachen derselben zu dem geworden, was es wurde, es ist an seiner Geschichte selbst erst herangewachsen, hat sie nicht in der Weise selbst geschaffen wie jene Völker des Abend-

landes. Allein um so mehr hat es die Erhabenheit des Gesetzes in ihrer ganzen Strenge, um so mehr die Demuth voraus, aus welcher allein das vollendet Menschliche hervorgehen konnte. Indessen ist das göttliche Gesetz innerhalb des Mosaismus doch nur auf das Handeln dieses einzelnen bestimmten Volkes bezogen; die göttliche Heiligkeit war nicht von Anfang an geistige Bestimmung, sondern sie ist es nur durch diese nationale Beziehung geworden; daraus erklärt sich einfach, wie das Gesetz selbst doch auch wiederum noch den partikularistischen Charakter trug, warum es nicht jene reine Hingebung in den Dienst Gottes fordert wie die Universalreligionen, dass nämlich das Volk sich der allgemeinen Ausbreitung des göttlichen Namens weihe, warum vielmehr im reinen Gehorsam gegen den Herrn dennoch das Volk zugleich unmittelbar sein besondres nationales Glück sich vorbehalten hat; doch hievon noch unten.

In der geistigen Seite des Gesetzes tritt das unterscheidend Neue des Mosaismus gegenüber von dem früheren Bewusstsein hervor; mit der Beziehung der göttlichen Heiligkeit auf das Handeln des Volkes überhaupt ist aber auch noch ein besonderes Gebot gegeben, das von den eigentlich sittlichen zu unterscheiden ist. Während nämlich in diesen letzteren die Heiligkeit in ihrer vollständigen Bestimmtheit erscheint, sofern hier Gott als das reine Selbst in den einzelnen bestimmten Handlungen des gewöhnlichen Lebens anerkannt ist, so tritt nun auch andrerseits diese Beziehung des Handelns in unmittelbarer abstrakter Weise hervor im Gebote der Sabbathsfeier. Die ursprüngliche mosaische Bedeutung des Sabbaths ist keine andre als die, dass darin das menschliche Handeln unmittelbar auf Gott als das reine Selbst bezogen ist; ebendamit ist hier das Thun des gewöhnlichen Lebens ausgeschlossen, das menschliche Handeln ist rein Gott geweiht. So weist der Sabbath einerseits in seiner ursprünglichen Bedeutung auf die Seite der mosaischen Gottesanschauung hin, nach welcher Gott nicht Geist ist, auf sein reines Ansich, nach welchem er rein negativ ist, also auch das gewöhnliche menschliche Handeln ausschliesst; allein in dieser unmittelbaren Beziehung des Handelns auf Gott ist zugleich wiederum diess negative Verhältniss aufgehoben,

es liegt darin das Entgegengesetzte, dass das Göttliche im Handeln des Menschen, also auch dem des gewöhnlichen Lebens anerkannt sein will, dass Gott überhaupt Bundesgott ist. Der Gott, auf welchen der Mensch in der Sabbathsfeier sich bezieht, ist also auch wiederum nicht mehr das reine Selbst; aber doch ist diess festzuhalten, dass das mosaische Bewusstsein nur von diesem rein negativen Begriffe aus (freilich durch das Hinzutreten eines ganz neuen Elementes) zu seiner Anschauung von der göttlichen Heiligkeit gekommen ist, und dass derselbe innerhalb des Mosaismus noch ebensosehr fortdauerte (sofern er sich auf das göttliche Wesen in seinem reinen Ansich bezog), als er andrerseits aufgehört hatte den ganzen Inhalt des religiösen Bewusstseins zu bilden. Der Sabbath bildet sonach den Uebergang vom eigentlichen Sittengesetze zum reinen Cerimonialgesetze; denn während in dem ersteren die göttliche Heiligkeit in ihrer völligen Bestimmtheit erscheint, so erscheint sie dagegen im Sabbath ebensosehr in ihrem reinen Ansich als zugleich wiederum in ihrer wesentlichen Beziehung zum Menschen; in ihrem reinen Ansich (ein Ausdruck der sogleich näher erläutert werden wird) erscheint sie nur im Ceremonialgesetze, das daher nicht an sich selbst, in seinen einzelnen Bestimmungen geistige Bedeutung hat, sondern nur durch den allgemeinen Zusammenhang in dem es steht, vor Allem dadurch, dass es selbst ein Theil des göttlichen Gesetzes ist, eine geistige Bedeutung erhält. Der Sabbath ist die einzige rein positive Bestimmung des mosaischen Gesetzes, die, wenn gleich geistig umgewandelt, dennoch ebensosehr über das A. Testament hinaus sich erhalten hat; es hat diess seinen Grund eben in dem Wesen des Gebotes, sofern in ihm ungeachtet der Beziehung auf Gott in seinem rein negativen Ansich doch zugleich das Verhältniss Gottes zum Menschen ausgedrückt ist; desshalb konnte diess Gebot in seiner geistigen Bedeutung eine Umwandlung erfahren, während das Cerimonialgesetz rein an sich selbst betrachtet nicht jenes geistige Verhältniss ausdrückt und ebendesshalb nothwendig aufhören musste.

Obgleich nämlich in den Geboten des Dekalogs das Neue des Mosaismus gegenüber von der früheren Anschauung liegt, so ist doch in ihnen das Wesen des mosaischen Gesetzes keines-

wegs erschöpft; die Anschauung, auf der dieses Gesetz überhaupt (und somit auch der Dekalog) beruht, tritt vielmehr nur im Hinzukommen des Cerimonialgesetzes vollständig hervor, wie denn dasselbe auch in der bisher gegebenen Auffassung des Mosaismus von selbst begründet ist. Gott als das reine Selbst ist zwar Gott des Volkes geworden und will so im Handeln des Volkes überhaupt nach seinem Wesen anerkannt sein; allein obgleich er so für das Volk der gnädige Bundesgott ist, so bleibt doch sein Ansich dasselbe, denn das Sein Gottes für das Volk ist noch ein rein gegebenes, reine Thatsache, ohne dass das Bewusstsein den grossen Schritt zu thun vermöchte (der erst in der späteren Entwicklung des alttestamentlichen Bewusstseins geschicht), diese Beziehung Gottes zum Menschen in sein Ansich zu verlegen. Gott an sich selbst ist also verzehrendes Feuer; sein Angesicht kann kein Mensch schauen; aber eben indem er an sich das reine Selbst ist, so genügt es nicht, dass diess nur im menschlichen Handeln zur Anerkennung komme, er will vielmehr, obgleich er jetzt der gnädige Bundesgott ist, doch auch abgesehen vom menschlichen Handeln als solchem in seinem Ansich anerkannt sein, und insoweit Gott hierin nicht auf das Handeln, nicht auf den Willen als solchen bezogen ist, insoweit lässt sich sagen, es trete hier das reine (schlechthin negative) Ansich Gottes hervor. Jene Anerkennung ist nun die schon in der früheren Anschauung enthaltene, dass Gott gegen die Natur das rein Negative ist, dass also an der Natur selbst vor Allem die Endlichkeit im engeren Sinne, Werden und Vergehen u. s. w. als unrein anerkannt wird. Indessen ist von hieraus im Cerimonialgesetze selbst eine wesentliche Scheidung zu machen, nämlich zwischen dem Theile, der das gewöhnliche Leben überhaupt betrifft, den Reinigungsgeboten und andererseits den Handlungen des Kultus im engeren Sinne, welche der Ausdruck des religiösen Bewusstseins überhaupt sind und desshalb eine geistigere und umfassendere Bedeutung haben als die Reinigkeitsgebote. Diese letzteren sind es also, von denen allein es im strengen Sinne gilt, dass sie eine Beziehung auf das reine Ansich Gottes enthalten. Auch hier sind es vor Allem Geburt und Tod, dann die geschlechtlichen Verhältnisse

überhaupt, die als unrein gelten; in diesen Geboten trägt also der Mosaismus das entschiedenste Zeichen seines Ursprungs aus der Naturreligion an sich; in ihnen (wenn sie für sich betrachtet werden) ist Gott nicht als geistiger Inhalt für das Bewusstsein, denn geistiger Gott ist er nur durch das Verhältniss zum Volke, während er in jenen Geboten nur als der gegen die Natürlichkeit rein negative erscheint. Es ist daher zwar vollkommen richtig, dass sich in diesen Gesetzen »die Idee des Judenthums, das Aufgeben des Natürlichen an das Göttliche offenbare; sie sprechen die Forderung möglichster Absonderung von der Natur und ihrer Hingebung an Gott aus; das Volk muss innerlich und äusserlich von dem Charakter einer blos natürlichen Existenz sich zurückziehen«[1]). Allein sieht man denn nicht, wie eben diess nothwendig darauf hinweist, dass der geistige Gott des Mosaismus an sich noch rein negativ, verzehrendes Feuer ist, dass also diese Seite des Gesetzes nur aus einem Zusammenhange des Mosaismus mit einer rein negativen monotheistischen Form der Naturreligion erklärbar ist? Wie sollten aus dem Wesen eines rein geistigen Gottes Gebote sich erklären, die auf die natürlichen Verhältnisse als solche sich beziehen, äusserliche Reinheit fordern, und für ein wirklich geistiges Bewusstsein offenbar viel zu negativ, auch an sich selbst viel zu inhaltsleer, zu abstrakt und ungenügend sind, als dass das Geistige in ihnen seinen Ausdruck finden könnte? Immer wird man, wo der Zusammenhang des Mosaismus mit der Naturreligion nicht anerkannt wird, zu einer willkührlichen symbolischen Erklärung greifen müssen, bei welcher man mit der Idee, die man nothwendig in jenen Geboten anerkennen muss, doch wieder auf halbem Wege stehen bleibt. — Der einzige Einwand aber, welcher der obigen Auffassung sich entgegenhalten liesse, dass sie nämlich mit dem übrigen geistigen Charakter des Mosaismus unvereinbar sei, widerlegt sich aus ihr selbst, denn wenn gleich zugestanden werden muss, dass

1) Vergl. Braniss, Uebersicht des Entwicklungsganges der Philosophie etc. S. 310 flg., auch Oehler, Prolegom. zur A. Test. Theologie. S. 57.

jene Gebote an sich selbst nur das gegen die Natürlichkeit rein negative göttliche Wesen darstellen, nicht den wirklich geistigen Gottesbegriff des Mosaismus, nach welchem Gott Bundesgott ist, dass also auch hier die zwei der Sache nach sich entgegengesetzten Elemente in der mosaischen Gottesanschauung, das Sein Gottes für das Volk, das aber nur ein gegebenes ist, und sein ebendesswegen hievon noch verschiedenes reines Ansich in ihrem inneren Widerspruche erscheinen, so liegt doch eben hierin schon, dass auch dieses Cerimonialgesetz nicht eine blos natürliche Bedeutung hat, dass es vielmehr als Moment einer geistigen Religionsanschauung selbst zugleich geistiges ist. In seiner ganzen Stellung, ja schon darin dass es als göttliches Gesetz auftritt, ist es begründet, dass doch auch in ihm das Sein Gottes für das Volk angeschaut wird, und selbst in der näheren Bestimmung, welche diese äusserliche Seite im Mosaismus erhalten hat, lässt sich wohl die allgemeine geistige Umwandlung des Bewusstseins nicht verkennen. Denn die vollkommene Durchführung, in welcher auch diese Seite der göttlichen Heiligkeit jetzt erscheint, die Genauigkeit und die feste Ordnung der Bestimmungen hinsichtlich der Reinigungen weist ebenfalls darauf hin, dass es jetzt das Leben des Volkes überhaupt ist, worin die göttliche Heiligkeit ihren Ausdruck finden soll, dass also doch auch hierin Gott wiederum geistiger Gott ist. Allein nur bei der obigen Auffassung löst sich der Widerspruch, in den man auch hier bei Betrachtung des Mosaismus sich versetzt sieht; dieser Widerspruch, dass der Mosaismus Bestimmungen in sich enthält, die an sich selbst auf die Naturreligion zurückweisen, während er doch nothwendig als geistige Religion betrachtet werden muss, ist in seinem geschichtlichen Grunde derselbe mit dem des alttestamentlichen Partikularismus, denn er beruht einfach darauf, dass das Verhältniss Gottes zu seinem Volke, also das, wodurch der Mosaismus geistige Religion ist, noch ein rein gegebenes, geschichtliches ist, dass es aus dem Zusammentreten zweier an sich ganz entgegengesetzter Elemente entsprungen ist, und desshalb auch in der mosaischen Gottesanschauung selbst noch diese zwei Seiten hervortreten, obgleich sich desshalb doch in letzter Beziehung

nicht sagen lässt, dass der Mosaismus nicht von einem Princip durchdrungen sei. Der Widerspruch ist also wohl ein solcher, allein er ist geschichtlich vollkommen erklärbar.

Von selbst ergiebt sich aus dem Bisherigen, wie auch in Handlungen des Kultus das Moment der äusseren Reinheit zu betrachten ist. Allein zugleich liegt es im Wesen des Mosaismus und der Natur des Kultus, dass die Handlungen desselben grossentheils eine viel umfassendere und tiefere Bedeutung haben. Der Kultus ist seiner Natur nach Symbol, sinnlicher Ausdruck eines Geistigen, und befasst so, obgleich er nur eine Seite des religiösen Lebens ist, dennoch zugleich auch den ganzen Inhalt desselben. So stehen zwar einzelne Handlungen des mosaischen Kultus in besonderem Zusammenhange mit den äusseren Reinigkeitsgeboten, geistiger und umfassender dagegen ist die Bedeutung anderer; das Ritual des grossen Versöhnungsopfers z. B. ist zwar nur dann zu erklären, wenn erkannt ist, dass auch die äussere Reinheit an sich selbst in der mosaischen Anschauung religiöse Bedeutung hat; nur so werden diese ausgebildeten sinnlichen Formen des Kultus geschichtlich begreiflich; allein zugleich enthält diess Versöhnungsopfer auch eine weit umfassendere Beziehung, und nach dieser ist die äusserliche Reinheit des Opfers nur ein Symbol der allgemeinen, d. h. vor Allem auch der geistigen Heiligkeit. Es führt uns diess noch auf einen besonderen Punkt, nämlich die Art, wie in der früher gegebenen Darstellung die Bedeutung des Sühnopfers überhaupt und namentlich des grossen Versöhnungsopfers aufgefasst ist [1]). Es wurde darin die Anerkennung eines Gott gebührenden Ersatzes gefunden; diese Ansicht ist insoweit richtig, als die Bedeutung des Sühnopfers entschieden in der positiven Darstellung eines Reinen vor Gott liegt. Allein schon das Ritual selbst lässt sich ja aus jener Idee für sich noch nicht vollständig erklären; das Opfer besteht ja nicht in der blosen Darbringung vor Gott, sondern es ist auch durch die Besprengung des Volkes mit dem Blute die subjektive Aneignung der Reinheit des Opfers ausgedrückt. Wenn also doch die Bedeutung dieses

1) a. a. O. S. 59 fg.

Opfers nothwendig die Anerkennung eines positiv sein Sollenden sein muss, so kann es nur überhaupt die Anerkennung der sein sollenden Reinheit des Volkes sein; es ist darin anerkannt, was das Volk dem Gesetze nach eigentlich sein sollte, nämlich ein vollkommen heiliges; nur auf diese Weise ist die subjektive Aneignung der Reinheit des Opfers wie die Darbringung desselben vor Gott unter einer Anschauung begriffen, und nur diese Idee des Sühnopfers ist auch überhaupt dem Geiste des Mosaismus wahrhaft angemessen. Die Idee eines Ersatzes, wenn gleich auch so das Opfer wesentlich symbolisch zu fassen wäre, liegt doch dem Bewusstsein des Mosaismus desswegen nothwendig ferne, weil an gar keinen wirklichen Ersatz zu denken ist. Hieraus erklärt sich überhaupt das Wesen des mosaischen Sühnopfers; gerade desswegen, weil an eine objektiv sich vollziehende Versöhnung innerhalb des Mosaismus gar nicht zu denken ist, bleibt ihm überhaupt die Idee einer solchen fremd, er kennt weder die Idee eines stellvertretenden Todes noch die Anerkennung eines Ersatzes, sondern die Versöhnung ist eine rein in der göttlichen Gnade gegebene, indem von Seiten des Volkes nur die lebendige Anerkennung dessen, was es wirklich sein sollte, gefordert und ebendamit Gott versöhnt ist. Ganz denselben Charakter trägt auch das Opfer, das am grossen Versöhnungsfeste dem ersteren (der Darbringung des Blutes und Besprengung mit demselben) zur Seite geht, die Sendung des Bockes in die Wüste; während in jenem die Anerkennung des positiv sein Sollenden enthalten ist, so ist es in diesem negativ die Anerkennung des nicht sein Sollenden, die Wegschaffung der Sünde; der Bock trägt die Sünde hinweg.

Etwas anders als in der früheren Auffassung gestaltet sich nach dem Bisherigen auch die Ansicht über die Lösung der Erstgeburt und namentlich über das Passahfest. Der erstere Punkt ist zwar insofern von geringerer Bedeutung, als ja, auch wenn die Lösung wirklich im Gegensatze zum Verfallensein an die verzehrende gottliche Macht ihre Bedeutung hätte, eben hierin das neue theokratische Verhältniss angeschaut wäre. Indessen ist es eben darum, weil der ganze Mosaismus von vornherein von diesem Verhältnisse ausgeht, dem Geiste desselben

wohl nicht gemäss, dass überhaupt noch dieser Gedanke an das Verfallensein des Menschlichen an die verzehrende göttliche Macht in ihm sollte Bedeutung gehabt haben. Die Lösung der Erstgeburt ist desshalb wohl nur eine Lösung von der ausschliesslichen Weihung zum Dienste Gottes, d. h. der Weihung zum Priesterthum; so erst ist sie eine eigentliche Lösung, während nach der andern Erklärung das Ganze rein symbolisch zu fassen wäre als Ausdruck dessen, was nach dem rein an sich seienden, d. h. rein negativen Verhältnisse zwischen Gott und Mensch eigentlich Statt finden sollte. Eine solche symbolische Anerkennung muss die Lösung der Erstgeburt zwar auch bei der andern Erklärung enthalten, aber doch ist sie bei dieser die wirkliche Bedingung, unter welcher die ausschliessliche religiöse Weihung aufgehoben ist, während die blosse Verschonung der Erstgeburt schon an sich durch das ganze Verhältniss, in welches sich Gott zu dem Volke gesetzt hat, von vornherein gegeben ist. — Ungleich enger als dieser eben besprochene Punkt hängt die Bedeutung des Passah mit dem Ursprunge und Principe des Mosaismus zusammen. In der früheren Auffassung wurde an diesem Feste das blos Negative daran hervorgehoben, dass es nur eine Feier der Verschonung des Volkes sei, worin eben der Beweis liege, dass dieses Fest den Gegensatz zur ursprünglichen rein negativen Religionsanschauung bilde; desshalb wurde als die ursprüngliche allgemeine Idee desselben die Verschonung des Menschen (der Erstgeburt) gegenüber von dem früheren Verfallensein desselben an die verzehrende göttliche Macht betrachtet und die ausschliessend geschichtliche Beziehung des Festes als erst spätere in der allgemeineren Umgestaltung des religiösen Bewusstseins begründete Beschränkung angesehen. Nun ist es allerdings auch nach dem Bisherigen gewiss, dass durch den Mosaismus erst das positive Verhältniss Gottes zu seinem Volke gegenüber von dem früheren allgemein negativen Verhältniss eintrat, und das mosaische Bewusstsein hatte desshalb allerdings an dem Gegensatze zu jener negativen Anschauung eine noch weitere Beziehung, die das spätere theokratische Bewusstsein nicht mehr kannte. Auch ist es hierin begründet, dass schon das blos

Negative, die Verschonung des Volkes für die mosaische Anschauung eine grössere Bedeutung haben musste als für die spätere. Allein indem oben als der wahre Ausgangspunkt des Mosaismus überhaupt die geschichtliche Thatsache der Ausführung aus Aegypten anerkannt werden musste, so dass nur von dieser Thatsache aus die Anschauung von dem national-theokratischen Verhältnisse sich bildete, so ergiebt sich von hieraus doch auch für das Passahfest eine etwas veränderte Bedeutung. Nicht blos überhaupt das Aufhören des früheren negativen Verhältnisses ist es, was die Idee des Festes bildet, und nicht blos ein äusserer Anknüpfungspunkt ist die bestimmte Thatsache, auf welche das Fest sich bezieht, sondern eben diese Thatsache selbst, durch welche die endliche Ausführung aus Aegypten herbeigeführt wurde, also überhaupt diess Gegebensein eines neuen Verhältnisses Gottes zum Volke bildet den Mittelpunkt des Festes. Indem sonach jenes einzelne Faktum (wie es scheint eine Pest, die in Aegypten ausbrach und welcher das Volk wohl eben durch den Auszug entgieng) wesentlich nach seiner geschichtlichen Bedeutung, also im Zusammenhange mit der Ausführung überhaupt gefeiert wurde, so fällt eben damit der Einwurf hinweg, warum bloss das Negative, eine Verschonung des Volkes, Gegenstand des Festes sei? Ohnediess enthält schon die Art der Passahfeier selbst die bestimmteste Beziehung auf das allgemeinere Faktum der Ausführung aus Aegypten; dass es aber doch die Verschonung des Volkes ist, an welche das Ganze sich knüpft, diess hat ausser der geschichtlichen Stellung des Mosaismus gegenüber von der früheren negativen Gottesanschauung auch in der Bedeutung des Passahs als Jahresfestes, in seiner Verbindung mit dem Feste der Erstlinge seinen Grund; an die Darbringung der Erstlinge des Naturlebens knüpft sich der Gedanke an die Verschonung des Menschen, durch welche Gott sich als Gott des Volkes erwiesen und es zu einem ihm geheiligten Bundesvolke angenommen hat. Die bestimmte Beziehung auf die Erstgeburt ist freilich erst von der religiösen Anschauung in das geschichtliche Faktum hineingetragen. Nichts desto weniger ist der biblischen Anschauung vollkommen Recht zu geben, wenn sie das Recht Gottes auf die menschliche Erst-

geburt und die Lösung derselben auf jene geschichtliche Thatsache gründet, nur dass dieselbe nicht ganz vereinzelt für sich betrachtet werden darf, sondern in ihrer höheren geistigen Bedeutung, in ihrem Zusammenhange mit der Begründung des Bundesverhältnisses überhaupt aufgefasst werden muss. Wie durch die ganze Ausführung aus Aegypten, so ist das Volk vor Allem durch jene Verschonung ein in specifischem Sinne Gott geweihtes geworden; es ist ein rein geschichtlicher Grund, auf welchem das neue Verhältniss beruht. Uebrigens weist eben diese Anschauung, dass die Verschonung des Volkes das Recht Gottes auf dasselbe oder die es vertretende Erstgeburt begründe, von selbst darauf hin, dass unter jenem Rechte nicht ein ursprüngliches Verfallensein des Menschen an die verzehrende göttliche Macht verstanden sein kann, sondern im Gegentheile nur eine besondere positive Weihung. Die Verschonung und das in ihr begründete neue Verhältniss wird immer schon vorausgesetzt und demgemäss also auch jenes Recht Gottes aufgefasst. Das Unbewusste der biblischen Anschauung besteht nur darin, dass sie von einer Beziehung der Erstgeburt auf Gott überhaupt erst innerhalb des Mosaismus etwas weiss, während schon vorher eine solche Beziehung, nur in rein negativem Sinne, Statt fand und erst von hieraus klar wird, warum die mosaische Anschauung eine neue eigenthümliche war. Uebrigens wird durch das Obige die Bedeutung des Passahs als der eigentlichen Stiftungsfeier der Theokratie statt aufgehoben zu werden erst recht festgestellt.

Da das Passah sich nicht als Feier der fortdauernden Verschonung betrachten lässt, diese vielmehr als ein geschichtliches Verhältniss ein für allemal vorausgesetzt ist, so kann auch dem Ritus bei demselben, namentlich dem Bestreichen der Thürpfosten mit Blut nicht eine sühnende Bedeutung zugeschrieben werden; dieses letztere wie alles Uebrige drückt vielmehr allerdings nur das aus, dass hier ein reines Gott geheiligtes Volk wohne. Das Passahlamm ist durchaus kein Sühnopfer, auch nicht das Analogon eines solchen, sondern es ist wie das christliche Abendmahl der Genuss einer geschichtlich bestehenden Versöhnung von Gott und Mensch. Das vollständige Verzehren

des Lammes ist wohl nichts anderes als das natürliche Symbol der in sich vollendeten und abgeschlossenen geheiligten Gemeinschaft (vgl. namentlich Exod. 12, 4.), sowie auch die Feier in der Familie ein Zeichen davon ist, dass das Volk als Volk ein Gott geheiligtes ist. — Wie auch vielleicht hinsichtlich des Passahfestes ein äusserer geschichtlicher Zusammenhang mit der Anschauung des früheren Kultus Statt finden möge, wurde schon am früheren Orte hervorgehoben; allein von selbst ergiebt sich aus dem Vorhergehenden, dass innerhalb des mosaischen Festes Alles, was der früheren unmittelbar natürlichen Anschauung angehören würde, gänzlich zu entfernen ist.

Wenn in dem Bisherigen mehr die objektive göttliche Seite an der mosaischen Religionsanschauung betrachtet wurde, so ist nun andererseits eben dadurch, dass Gott zum nationalen Bundesgotte geworden ist, auch die anthropologische Seite, die Bedeutung und Stellung des Volkes selbst, wie es sich jetzt derselben innerhalb des Mosaismus bewusst wird, völlig verändert. Wie der Gott des Mosaismus nur durch die Beziehung zu dem Volke geistiger Gott geworden ist, so ist nun auch das Volk dadurch erst, dass es sein nationales Selbstbewusstsein in seinem Gotte hat, geistige Persönlichkeit geworden. In der Trennung des Religiösen und Nationalen hatte weder das eine noch das andere geistigen Inhalt; in der inneren Beziehung beider auf einander liegt das Geheimniss, wodurch das Volk seinen Gott wie sein eigenes menschliches Bewusstsein zu einem geistigen erhob; das Volk des A. Bundes ist zwar noch nicht wahrhaft freie Persönlichkeit, es ist diess nicht einmal in der Weise wie es die Völker des klassischen Alterthums waren, denn ihm ist die göttliche Heiligkeit noch nicht sein eigenes Wesen, sondern nur ein fremder Wille, aber indem es doch in diesem über alle Endlichkeit erhabenen Willen zugleich sich selbst, sein eigenes nationales Dasein gesetzt weiss, so ist in seinem Bewusstsein erst die unendliche Berechtigung des Einzelnen aufgegangen, wenn gleich nur sofern er Glied dieser bestimmten Nation ist und desshalb auch hierin noch nicht vollkommen. — Vor Allem ist als äussere Grundbedingung des durch

den Mosaismus umgestalteten Volksbewusstseins ein wesentliches Moment hervorzuheben, das zwar noch nicht dem Mosaismus selbst angehört aber als nothwendige Folge sich aus ihm ergab. Es ist diess die Umänderung in der äusseren Lebensweise des Volkes, die Eroberung des verheissenen Landes, durch welche das früher nomadische Volk nun zu einem Ackerbautreibenden wird. So wesentlich mit der früheren rein negativen Gottesanschauung die nomadische Lebensart zusammenhing, in welcher der Mensch gewissermassen selbst ein der Natur entfremdeter war, ebensosehr war jetzt mit dem neuen nationalen Selbstbewusstsein des Volkes der Besitz eines bestimmten Landes als natürliche Bedingung verbunden. Nur im Besitze dieses festen Bodens hat das Volk die reale Gewissheit, dass es Inhalt des göttlichen Zweckes sei, denn nur dadurch ist ihm die Möglichkeit der vollkommenen Ausbildung seines nationalen Daseins gegeben; das Wohl, das der Herr dem Volke verheisst, ist nur möglich als Leben in dem Lande, das der Herr seinem Volke giebt. So entsteht von selbst der Drang nach Eroberung und die religiöse Gewissheit, dass das Land, in dem schon die Väter gewohnt, dem Volke von Gott bestimmt sei. Diese ganze Anschauung ist jedoch eben desshalb nur dann erklärbar, wenn erkannt ist, dass der mosaische Gott eben dadurch, dass er nationaler wurde, auch zugleich ein geistiger geworden ist; vergebens ist es dagegen, diess Alles erklären zu wollen, wenn der geistige Charakter der mosaischen Gottesanschauung wie der alttestamentlichen überhaupt von dem nationalen unabhängig gemacht und dadurch von Anfang an zu einem an sich selbst universalen erhoben wird. Freilich ist desshalb der wirkliche mosaische Gott nicht ein blosser Nationalgott neben anderen Göttern, sondern er ist der eine Gott, aber geistiger doch nur darum, weil er jetzt als Gott des bestimmten Volkes angeschaut wurde. Der jüdische Partikularismus, diese Engherzigkeit, die so zähe an dem Boden hängt, mit dem sie geschichtlich verwachsen ist, ist desshalb doch in keiner Weise bloss eine Schranke, die dem universalen Gottesbegriffe noch anhienge; sie ist vielmehr die nothwendige Bedingung, ja sie ist (freilich nicht für sich allein betrachtet) der geschichtliche

Grund, aus dem der geistige Universalismus hervorgegangen ist. Um so mehr jedoch muss im Gegensatze zur Naturreligion auch die andere Seite hervorgehoben werden. Nicht eben dadurch, dass es in unmittelbare Beziehung zur Natur trat, dass es ein Ackerbautreibendes Volk wurde, hat für das Volk des A. Testaments seine negative Gottesanschauung sich umgewandelt; es ist vielmehr das ganz umgekehrte Verhältniss von der Entwicklung, welche (nach dem Früheren) die negative Religionsanschauung anderer nomadischer Stämme nahm; während bei diesen die unmittelbare Anschauung, die Umgestaltung des äusseren natürlichen Lebens der Grund der Fortbildung war, so dass sie immer in der Naturreligion stehen blieben, so ist dagegen das israelitische Volk durch die Umwandlung seiner Religion zum ackerbauenden geworden. Ihm ist seine von äusserer Naturbestimmtheit unabhängige Geschichte Führerin geworden; nicht im Zusammenhange mit einem bestimmten Lande, sondern nur an ihm selbst als diesem bestimmten Volke hat sich ihm seine Geschichte gebildet, das ist der Grund seiner geistigen Entwicklung, dadurch hat es seine Religion und Nationalität in innere Beziehung setzen gelernt.

Indem das Volk sich jetzt als Gegenstand des göttlichen Zweckes weiss, so haben eben damit auch die einzelnen Glieder des Volkes ein unendliches Recht; auch die einzelnen Glieder sollen sich forterhalten. Hierin haben Bestimmungen wie die über die Leviratsehe, über die Erbtöchter, über die Unveräusserlichkeit des Grundbesitzes als Familieneigenthums ihren Grund. Was z. B. die Leviratsehe betrifft, so ist es zwar nicht unwahrscheinlich, dass schon die vormosaische Zeit sie kannte; in einem Volke, wo von Anfang an die Stammesverhältnisse so grosse Bedeutung hatten, ist diess wohl erklärlich, und auch die biblische Anschauung trägt diese Sitte schon auf die vormosaische Zeit über; allein jedenfalls war ihr Ursprung in dieser ältesten Zeit ein ganz anderer als innerhalb des Mosaismus. In jener konnte es nur der sein, dass der Einzelne nicht als freie Person sondern nur als Glied des ganzen Stammes galt, vor welchem seine Besonderheit kein Recht hatte, es ist also gerade die Unfreiheit des Bewusstseins, das von dem

natürlichen Dasein sich noch nicht losgerissen hat, sondern ganz unselbstständig noch darein versenkt ist. Umgekehrt ist es im Mosaismus der Grund, dass auch das einzelne Glied des Volkes nicht absterben soll, diese unendliche Berechtigung des Einzelnen; aber freilich ist doch diese nur erst in nationaler Weise aufgefasst und so ist eben diese Bestimmung, durch welche auch das Einzelne in seiner Bedeutung gewahrt werden soll, zugleich noch eine einseitige Unterordnung des Einzelnen unter den allgemeinen Zweck; denn der höchste Zweck des Menschen ist hier doch nur das nationale Dasein, darum ist über das unendliche Recht des Einzelnen nach seiner vollkommenen Bedeutung noch kein Bewusstsein vorhanden. Denselben Zweck, auch die einzelnen Glieder des Volkes in ihrem Rechte auf das nationale Dasein zu erhalten, haben auch die Bestimmungen über das Jubeljahr als das grosse Erlassjahr, durch welche in letzter Beziehung eine Unveräusserlichkeit des als Familieneigenthum betrachteten Grundbesitzes festgesetzt wird. Die alttestamentliche Anschauung enthält in dieser Beziehung eine tiefe Wahrheit, nämlich eben die, dass dieses Recht des Einzelnen zur allgemeinen Grundlage des ganzen Daseins, auch des religiösen gemacht wird, obgleich der Mosaismus über das blos nationale Dasein nicht hinausgekommen ist und auch zu jener rechtlichen Auffassung nur von einem rein Gegebenen aus, durch die Beziehung in die Gott jetzt zum Volke getreten ist, sich erhoben hat. Das christliche Bewusstsein in seiner Unendlichkeit hat von dem festen rechtlichen Boden sich einseitig losgerissen; es muss erst lernen, wie selbst das ganze sittlich-religiöse Leben nur möglich ist auf der Grundlage des rein rechtlichen; dann erst wird es seine eigene vollkommene Ausbildung erreicht haben und dann wird auch die Idee des Rechtes anders sich gestalten. — Vergleichen wir noch die mosaische Anschauung mit der Ansicht des klassischen Alterthums vom Staate, so fehlt ihr freilich auch hier die Ursprünglichkeit des Bewusstseins, es fehlt das aus dem Innern des Geistes selbst kommende freie Selbstgefühl des Griechen und Römers, das Volk des A. Testamentes kann auch hier den orientalischen Charakter nicht verläugnen; sein rechtliches wie

sein sittliches Bewusstsein hat sich ihm an dem geschichtlich Gegebenen, durch die Beziehung des rein objektiven Göttlichen auf das Volk gebildet; ja nur von einer rein negativen Gottesanschauung aus konnte es zu jenen Begriffen gelangen, es bildet darin den vollkommensten Gegensatz zu jenen abendländischen Völkern. Allein eben dieses von Gott, nicht vom Menschen aus gesetzte Recht ist es, das auch wiederum den Mosaismus über das rechtliche Bewusstsein des klassischen Alterthums erhebt; jene Rechtlosigkeit des Einzelnen gegenüber von dem Staate, welche die nothwendige Kehrseite des antiken Staatslebens bildet, ist in dem Mosaismus von Anfang an überwunden. Demungeachtet ist in dem Hervortreten des verständig Nationalen und Rechtlichen eine Analogie des Jüdischen mit dem Römischen unverkennbar; für beide Völker ist der Gegensatz nach aussen das bewegende Moment ihrer Entwicklung gewesen; die fremden Völker sind das Objekt, gegenüber von welchem der Römer sich in seinem Bewusstsein als reiner Wille erfasst hat; aber nur in diesem seinem eigenen Bewusstsein liegt der Grund, dass er es zum universalen, zur Weltherrschaft erweiterte: das jüdische Volk ist nur von seinem Gotte aus dazu gekommen, sich nach seinem besonderen nationalen Dasein zugleich zum Mittelpunkte einer universellen Anschauung zu machen.

In dem nationalen und rechtlichen Bewusstsein hat die anthropologische Seite des A. Testamentes ihren Ausgangspunkt; die tieferen rein religiösen Elemente, die Ausbildung des Sündenbewusstseins, die Anschauung der Genesis von dem Menschen als einem nach dem Bilde Gottes geschaffenen u. s. w., diess Alles hat erst in der späteren Entwicklung seinen Grund. Ein anthropologisches Bewusstsein in diesem Sinne musste dem Mosaismus einfach darum noch fremd sein, weil seine Anschauung noch eine ganz nationale, eine rein am Gegebenen festhaltende war; nur von einer universalen Gottesanschauung aus war auch jenes tiefere universelle Bewusstsein des Menschlichen möglich.

Die Bedeutung des Mosaismus lässt sich nach allem Obigen kurz so zusammenfassen, dass durch ihn das israelitische Volk

in seinem an sich selbst rein negativen, schlechthin erhabenen Gotte doch zugleich die Gewissheit seines besonderen nationalen Daseins sich errungen hat. Es mag ein Widerspruch scheinen, dass der jüdische Partikularismus nur unter Voraussetzung einer vorhergegangenen rein negativen Gottesanschauung erklärlich sein soll; allein eben darin war es begründet, dass Gott nur auf ein rein Gegebenes, eine geschichtliche Thatsache hin in Beziehung zum Volke gesetzt werden konnte, dass er also zuerst ein blos nationaler und nur als dieser nationale auch ein geistiger war; nur so sind die im Mosaismus enthaltenen entgegengesetzten Elemente geschichtlich zusammenzubringen. Allein in diesem inneren Widerspruche war es begründet, dass im Verlaufe der weiteren Entwicklung Gott in Beziehung zum Menschen überhaupt gesetzt wurde, dass die Idee eines göttlichen Weltplanes sich bildete; damit hörte die blos nationale Gottesanschauung auf, sie wurde an sich selbst eine universelle.

(Schluss folgt.)

4.

Versuch einer endlichen Erklärung der Parabel vom ungerechten Haushalter, vornehmlich aus dem Zusammenhange Luc. 15, 1 — 17, 4 — 19.

Von

Pf. H. Bauer.

Noch immer bildet die Parabel vom *οἰκονόμος τῆς ἀδικίας* eine *crux interpretum*, ja die neuesten gerade scheinen auf dem Wege zu sein, von einer textgemässen Auffassung immer weiter sich zu entfernen, indem sie frischweg Momente suppliren, die eben so wichtig sind als willkührlich, z. B. dass der *οἰκ. ἀδικ.* in Anwesenheit des Herrn das Nachgelassene aus seinem eigenen Vermögen ergänzt habe!! Brauns

Stud. u. Krit. 1842, 4. Nur treues Festhalten am Texte wird einen Haltpunkt für richtige Auslegung geben können, verbunden mit Beachtung des Zusammenhangs. Zwar haben die wenigen Versuche, welche schon gemacht worden sind, eine Verbindung unserer Parabel mit dem Vorangehenden und Nachfolgenden herzustellen, wenig Glück gefunden, vorschnell wäre es aber jeden näheren Zusammenhang ganz abläugnen zu wollen. Je gründlicher unsere Bekanntschaft mit dem Lucas-Evangelium wird, desto deutlicher tritt hervor, dass auch diesem Buch ein bestimmter Plan zu Grunde liegt. Gerade bei dem dem Lucas eigenthümlichen Reiseberichte aber ist am wahrscheinlichsten, dass der Ordner der Apostelgeschichte nicht blos einen »Notizensack« sich anlegte, in welchen er schob, was sonst keinen Platz fand, sondern dass er hier am freisten waltend nach einem überlegten Plan seine Materialien verarbeitet hat.

Wirklich scheint es auch nicht allzuschwer, einen von 9, 51. — 18, 14. ziemlich stetig fortschreitenden Gedankengang nachzuweisen. Zunächst beschränken wir uns jedoch auf Kap. 15 ff. Hier fasst Lucas Alles bis 17, 10. in Einen Rahmen, und gewiss dient diese äusserliche Zeit und Raumverbindung nur als Folie für die Zusammengehörigkeit des Inhalts. Denn gleich die einleitende Situation ist so geschildert, dass sie unmöglich als rein historisch kann auch nur gefasst werden wollen. *Ἦσαν ἐγγίζοντες πάντες οἱ τελῶναι κ. οἱ ἁμαρτωλοί.* Dieser Gesammtheit gegenüber treten auf *οἱ φαρισαῖοι κ. οἱ γραμματεῖς*, also auch *in pleno*. Eine solche Scene kann blos imaginär sein, bestimmt den Grund und Boden für die Entwicklung allgemein gültiger Gedanken abzugeben. Im Ganzen sind es drei Gruppen um Jesum her. Die Pharisäer und Schriftgelehrten cf. 16, 14; die Zöllner und Sünder allesammt cf. 17, 2; die *μαθηταὶ* 16, 1. cf. 17, 1. Die *μαθ.* und *ἁμαρτ.* dürfen nicht zusammengeworfen werden, wie manchmal geschieht, cf. 5, 30; sondern jene sind nur die zur Nachfolge geneigteren Menschen, diese aber die entschiedenen Begleiter Jesu, welche bei Lucas so constant in seiner Nähe gedacht werden (cf. 8, 1 — 3. 6, 1. 7, 11. 8, 9. 22. 9, 18. 51 f. 10, 1. 23. 11, 1. 12, 1. u. s. f.), dass ihre Anwesenheit 15, 1. nicht besonders brauchte erwähnt

zu werden. Angeredet sind übrigens blos die μαθ. und φαρισ.; die πάντες κ. τ. λ. bleiben im Hintergrunde, ohne Zweifel weil der Verf. selbst die Idealität unserer Situation fühlte, in welcher diese Menschenklasse nur der Anschaulichkeit dient, um desto lebendiger die Erinnerung festzuhalten, dass von ihnen hauptsächlich jetzt gehandelt werden soll. Nun sind aber die τελ. κ. ἁμαρτ. der völlig ausgestossene Theil des Volks, 7, 29. den Heiden gleichgeachtet (Matth. 18, 17.), wie man ja auch nicht mit ihnen essen soll 15, 2. cf. Act. 10, 28. 11, 3. Wie nahe liegt es daher, die τ. κ. ἁμ. zugleich als die Repräsentanten der Heidenwelt zu fassen, auf welche das Nachfolgende ganz besonders hinzielt, wie sie denn auch 13, 29. und (symbolisch) 14, 23. bereits aufgetreten ist? Die τελ. κ. ἁμ. hören daher stumm vorerst von ferne dem zu, was über ihr Loos verhandelt wird, ob nämlich auch sie dürfen συνεσθίειν, d. h. in höchster Potenz φαγεῖν ἄρτον ἐν τῇ βασιλ. Θ. 14, 15; ob sie dürfen Theil nehmen an den γάμοις 12, 36 f.

Jesus beruft sich zuerst 15, 3 — 10. auf die Lebenserfahrung, dass man als Besitzer von mehrfachen Individuen gleicher Art doch auf jedes Einzelne Werth zu legen, ja gerade des verlornen und wiedergefundenen am meisten sich zu freuen pflege. Ein Ueberfluss scheint's zunächst, dass dieser an sich einfache Gedanke in zwei ganz ähnlichen Gleichnissen ausgeführt wird; nicht unwahrscheinlich daher, dass Lucas (cf. Matth. 18, 12 — 14.) doch etwas Besonderes damit ausdrücken wollte, vielleicht dass es sich um zwei verschiedene Menschenklassen handle. Da wären es denn die Schafe Israels (1 Reg. 22, 17. Ezech. 34, 2 — 6. Matth. 10, 6.), von denen ein Theil sich verirrte, während ein anderer, wie 15, 7. hervorgehoben wird, in gesetzlicher Gerechtigkeit verharrte. Bei den minder werthvollen Groschen aber, bei welchen auch kein Gegensatz von δικαίοις hervorgehoben ist, V. 10. cf. 7. darf man wohl an die Heiden denken? So würde sich auch

15, 11 — 32. desto enger anschliessen, die Parabel vom verlornen Sohne. Dass hier Gott der Vater ist und der ältere Sohn das gesetzesgerechte Israel, unterliegt keinem Zweifel. Ueber die Deutung des jüngeren Sohnes aber auf die Verlornen

in Israel oder auf die Heiden — sollte man kaum streiten, denn schon dem Obigen zufolge fällt im Grunde beides zusammen. Die τελ. κ. ἁμ. sind nicht mehr λαὸς, sondern aus Israels Brüderschaft verstossen und den Heiden gleichgeworden. Der Uebergang zu diesen ist also ein ganz fliessender, und wenn auch zunächst an die τελ. gedacht ist, so müssen doch schnell die ἐθνικοὶ, als die unendlich überwiegende Menge vorantreten. Denn auf gleicher Stufe stehen nun einmal beide dem gesetzesgerechten Israel gegenüber, dem Erstgebornen Exod. 4, 22. Streng geschieden von diesem ist der andere Bruder, ein anderer Theil der Menschheit, welchen der Erstgeborne gar nicht als seinen rechten Bruder anerkennt, da er nur sagt ὁ υἱός σου V. 30; es ist gleichsam ein Halbbruder, von einer Magd (ähnl. Gal. 4, 22. 30.). Dieser Bruder nimmt seine Wohnung μακρὰν, welches eben z. B. Act. 2, 39. 22, 21. die Heidenländer sind. Mit leiblichen Gütern zwar hat ihn der (himmlische) Vater reichlich bedacht, er geniesst aber sein Erbtheil ἀσώτως, μετὰ πορνῶν (cf. Rom. 1, 24 ff. die Schilderung des heidnischen Lebens) als offenbarer ἁμαρτωλός; die πορνεία näher vielleicht als Symbol der Abgötterei hier zu fassen. Innere und äussere Noth bringen endlich den verirrten Sohn zur Busse und Umkehr zum Vater [1]), der ihn voll Freudigkeit wieder aufnimmt und reichen Theil an seinen Gnadengütern ihm giebt. Ueber

1) Dass es übertrieben wäre, für jeden speciellsten Zug einer Parabel auch ein Gegenbild suchen zu wollen, ist klar. Doch scheint die Episode vom Schweinhüten zu gross, als dass sie bedeutungslos seyn könnte. Vielleicht ist's eine Erinnerung, dass die Heiden zuerst bei ihren eigenen Priestern, in ihren verschiedenen Culten, Mysterien u. s. w. Befriedigung suchten für die höhern Bedürfnisse ihrer Seelen, aber — vergeblich. Sofern jedoch die διασπορὰ bürgerlich geworden war in den Heidenländern, könnte der πολίτης auch das Judenthum sein, bei welchem die Heiden als Proselyten den Hunger der Seele zu stillen suchten, aber kaum wie Schweine, d. h. immer noch als unrein und ausgeschlossen vom Heile Israels betrachtet wurden. Die Trennung der Brüder geschah ursprünglich V. 13. μετ' ὀ πολλὰς ἡμέρας, bald nach der Gütertheilung, d. h. wohl in den ersten Zeiten des Menschengeschlechts, etwa in Babel Gen. 11.?

diese Aufnahme aber, die in seiner Abwesenheit geschah, (man darf wohl an die *Acta* denken: die Bekehrung der Nichtjuden geschah ausserhalb Judäas, in Samarien, Cäsarea, Antiochien und auf Pauli Missionsreisen) ist der ältere Sohn eifersüchtig. Es scheint ihm unbillig, dass der gewesene Sünder sogleich zum Freudenfeste des Vaters geführt wird, während Er bis daher im schweren Feldgeschäft (V. 25), im Ringen nach Gesetzesgerechtigkeit nämlich, sich es unausgesetzt hatte sauer werden lassen müssen. Des Vaters Antwort ist so gehalten, dass er seinen Erstgebornen nicht blos als lieblosen Neidhardt betrachten kann; er scheint einzusehen, wie diesem auf seinem Standpunkt des Vaters Verfahren allerdings zuerst sehr auffallend und als ihn selbst beeinträchtigend erscheinen kann, und weisst darum einerseits auf die dem Vater so natürliche Freude des Wiederfindens hin, andererseits darauf, dass ihm selber doch kein Unrecht geschehe, sofern *πάντα τὰ ἐμὰ σά ἐςιν*, wegen des vollen Kindesrechts, das er von jeher genossen.

Symbolisirt nun aber der verlorne Sohn die Christen insgesammt, gegenüber den Juden? Gewiss nicht! Denn es lag durchaus nicht in der urchristlichen Anschauung, alle Jünger als *ἁμαρτωλὺς* zu denken, vielmehr waren ja die Zwölfe selbst gesetzestreue Israeliten und die ganze jerusalemische Gemeinde bestand aus Eiferern ums väterliche Gesetz Act. 21, 20. Nothwendig sind desswegen im älteren Sohne die Juden und Judenchristen ungeschieden zusammengedacht. Es ist gleichsam der Zustand, welchen die *Acta* anfänglich schildern, wo die junge Christengemeinde noch grosse Gunst hat bei der Masse des Volks 2, 47. 5, 13; wo die Apostel sammt der ganzen Gemeinde, und selbst nach den bestimmten Offenbarungen Gottes (Kap. 10. 11.) immer noch ein Theil der Gemeinde den Nichtjuden am messianischen Freudenreiche keinen Theil zugestehen wollte, ausser unter der Bedingung ihrer Judaisirung Act. 15, 1. Dem gegenüber stellt unsere Parabel innere Umwandlung als einzige Bedingung auf, welche Gott selber macht, wenn die verlornen Söhne wieder ins Vaterhaus wollen zugelassen werden; *μετάνοια* ersetzt, ja überwiegt die eigene *δικαιοσύνη* Luc. 15, 7.

Von dieser Gegenüberstellung der Gesetzler und der Sünder

(insbesondere der Heiden) geht Jesu Rede unmittelbar (ἔλεγε δὲ καὶ) zum ungerechten Haushalter über, welche Parabel wir, um ihren ganzen Zusammenhang zu gewinnen, vorerst überspringen. Entschieden etwas Neues kommt mit 16, 19 ff. der Parabel vom Reichen und Lazarus, welche zu den Pharisäern gesprochen ist und zwar bestimmt im Zusammenhange mit dem Vorangehenden; 16, 14. ἤκουον ταῦτα πάντα καὶ οἱ φαρισαῖοι cf. 15, 2. Als unläugbar darf vorausgesetzt werden, dass nicht blos moralische, sondern so zu sagen historische Menschenklassen auch hier einander gegenübergestellt sind. Der πλούσιος vertritt Israel V. 24. 29. aber nicht das ganze, indem er ja noch fünf Brüder hat, sondern den reichen, vornehmsten Theil blos, die Häupter des Volks, die φαρισ. eben und γραμμ. κ. ἀρχιερεῖς (22, 2.), καὶ πρῶτοι τοῦ λαοῦ (19, 47.). Desswegen ist er mit Purpur bekleidet, dem Zeichen der Herrschaft, und mit Leinwand, dem Kleide der Priester und Leviten; cf. auch 14, 7. 20, 46. — Der 15, 29. als Gesetzesknecht dargestellte Erstgeborne erscheint hier, von der Kehrseite betrachtet, im Genuss des πάντα ἐμά — σά (cf. Rom. 9, 4. 5.) und daher rückhaltslos — wie Esther 8, 15. 16. — εὐφραινόμενος, und darüber der weitern Forderung Gottes, der μετάνοια (V. 29. 30.) vergessend. Dem πλούσιος gegenüber steht Lazarus. Bedeutet er die Heiden? Nein! Er liegt mit jüdischem Namen am πυλών des πλούσιος, also auf der πλατεῖα oder ῥύμη wie 14, 21. und zwar auch als ein Kranker, nicht aber (wie ebendort die Heiden) an den ὁδοῖς oder φραγμοῖς. Dann kommt Lazarus unmittelbar in Abrahams Schoos, was doch weit stärker ist, als das von den Heiden gesagte (13, 29. Matth. 8, 11.) mit Abraham sein. Endlich würde der πλουσ. gewiss nicht bitten: schicke einen Heiden zu meinen jüdischen Brüdern, dieselben zu bekehren. Vielmehr ist das jüdische Volk hier als eine Familie von sieben Brüdern personificirt, aus welchen Einer von den übrigen verstossen ist. Sieben ist ja auch sonst die vorherrschende Theilungszahl, wie z. B. Apoc. 1, 4. sieben Gemeinden als Repräsentanten der Christenheit auftreten; cf. Act. 19, 14. 6, 3. Luc. 20, 29 f. Am entscheidendsten ist wohl, dass Hegesipp ausdrücklich sieben Sekten der Beschneidung aufzählt, unter

welchen auch »die Galiläer« cf. Act. 2, 7. Luc. 22, 58. 59. genannt sind. Lazarus ist die Gemeinde der Judenchristen, welche sich ja selbst vorzugsweise als die Armen, die Ebioniten fassten, hungernd und weinend (Luc. 6, 20 f.). Eine Streitfrage ist, ob der πλυσ. schlechthin als solcher verdammt, Lazarus als πτωχὸς (im eigentlichen Sinne) selig wird, ohne Rücksicht auf anderweite moralische Qualificationen? Wir meinen, es könne wohl nirgends in aller Welt bei einer religiösen Sekte die Meinung entstehen, die Armen als solche müssen selig werden. Gerade bei den ebionitischen Christen hatte doch gewiss (da es neben ihnen noch Arme genug wird gegeben haben, die nicht zu ihnen hielten) dieser Name einen im Kreise der Christen eben sich von selbst verstehenden Nebenbegriff, nämlich — die freiwilligen πτωχοὶ unter den Glaubigen. Es versteht sich desswegen für den christlichen Leser immer noch von selbst, dass der πτωχὸς als Christ, der πλύσιος als Nichtchrist gedacht werden muss. Auch sieht man keinen Grund, warum nicht die Parabel, wie nun einmal jedenfalls wir als ein Ganzes sie haben, in ihrem ganzen Zusammenhange aufgefasst und eins aus dem andern erklärt werden dürfte, wo dann aus V. 30. sich von selbst ergiebt, dass es dem πλύσ. an μετάνοια gefehlt hat. Sicherlich fand sich also diese bei Lazarus = Gotthilf. Dieser ist einer von denen wohl, die Jesu Rufe folgend (14, 26 ff.) hassen πατέρα κ. τ. λ. καὶ τὴν ἑαυτῦ ψυχὴν; er war βαςάζων τὸν σταυρὸν αὐτῦ, ἀποτασσόμενος πᾶσι τοῖς ὑπάρχυσιν. Der πλύσ. dagegen ist einer von jenen (14, 12 ff.) welche nur ἀδελφὺς und φίλυς zum Mahle laden, nicht aber πτωχὺς, ἀναπήρυς u. s. w. Er verliess sich auf seine äussern theoretischen Vorrechte, welche aber in der βασιλ. Θεῦ nichts mehr gelten Luc. 3, 8, und auf seine Gesetzesgerechtigkeit, während doch ohne μετάνοια schlechthin kein messianisches Heil zu gewinnen ist Act. 2, 38. 3, 19. 5, 31. u. s. w. 26, 20. 21. — Der Text erlaubt wohl ἀπέλαβες aktiv zu fassen: du hast dir selbst (weg) genommen, — bei der dem Menschen gelassenen Wahl zwischen Selbstgerechtigkeit und Selbstverläugnung, welcher dann jenseits ein ἀπολέσαι oder σῶσαι τὴν ψυχὴν (Luc. 9, 23. 24.) entspricht. Auch τὰ ἀγαθά σου kann emphatisch seyn: das Gute

welches du selbst gewollt, womit du zufrieden warst, wo dann ὁμοίως τὰ κακὰ = das freiwillig aufgenommene Kreuz. Abraham beruft sich auch nicht gleich auf eine ewige, göttliche Weltordnung, sondern diess kommt erst mit ἐπὶ πᾶσι τούτοις hintendrein. Zuerst heisst es bloss V. 25: du hast genossen u. s. w. wie kannst du also billigerweise die Anforderung machen, dass der von dir verstossene Lazarus um deinetwillen sich bemühe? Es fragt sich 1) ob er will. Jedoch wenn er auch wollte, 2) er kann nicht und darf nicht. Jetzt freilich möchtest du gern auch nur mit einem Tropfen (βάψῃ) getauft werden gleichsam, als aber Johannes taufte βαπτ. μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτ. 3, 3. (und als die Apostel predigten μετανοήσατε κ. βαπτισθήτω ἕκαστος Act. 2, 38.), da dachtest du nicht daran cf. 7, 30.

Unsere Parabel versetzt uns in die Zeit, wo Juden und Judenchristen nicht mehr in brüderlicher Eintracht zusammenhalten, sondern diese von jenen, als Abtrünnige auf einem eigenen ὁδὸς Act. 9, 2, zurückgestossen, der Theilnahme an den theokratischen Schätzen Israels verlustig erklärt und in Folge davon auch in ihren irdischen Bedrängnissen nicht mehr unterstützt, vielmehr (Act. 8, 1 ff.) geradezu verfolgt werden. Da tritt nun eine weitere Figur in die Scene, die κύνες, welche die Schwären des Lazarus ab- oder weglecken. Ob in hülfreicher Weise? Wir meinen ja! Der Gegensatz ist καὶ ἐπιθυμῶν — ἀλλὰ καὶ —, die κύνες scheinen demnach hülfreich leckend (eine bekannte Kraft des thierischen Leckens) gedacht werden zu müssen. Die Hunde treten Matth. 15, 26. 27. auf als Symbol der Heiden, begierig die Brosamen zu erhalten, welche von der Kinder d. h. Israels Tische fallen. Diese Parallele mit V. 21. darf uns aber nicht verführen im Lazarus selbst das Bild der Heiden finden zu wollen, vielmehr wird er ja bestimmt von den κύνες unterschieden. Nichts hindert aber an die Heidenchristen zu denken, welche ja wirklich der palästinensischen Christenheit in ihren leiblichen Nöthen zu Hülfe kamen z. B. Act. 11, 29. 30. 24, 17. 2 Cor. 9, 1. Gal. 2, 10., — so die zugeworfenen Brosamen des Evangeliums vergeltend. Dass ein Theil der Christenheit in Gestalt von Hunden auftritt, kann nach dem Vorgange Matth. 15. nicht unzulässig erscheinen,

ja, der Jammergestalt des Lazarus gegenüber blieb überhaupt nur eine Thiergestalt für die Heidenchristen übrig; zudem ist diese Parabel an die Pharisäer gerichtet und bei diesen waren Hunde ein geläufiges Bild für Heiden. Als Resultat ergiebt sich aber: die Juden selbst zwingen ihre christlichen Volksgenossen, indem sie dieselben aus ihrer Brüderschaft verstossen, aus dem *οἶκος πατρὸς* vor die Thüre setzen, sich den Heiden zuzuwenden und von diesen Hülfe anzunehmen. Wie aber jene auf Erden zwischen sich und der christlichen Gemeinde eine Kluft befestigten, so werde Gott selbst eine im andern Leben zwischen ihnen befestigen und vielmehr die *πλουσίους* aus dem himmlischen Gottesreiche ausschliessen (sie werden alsdann *μακρὰν* sein V. 23).

Ueberblicken wir jetzt kurz den Zusammenhang, so werden Kap. 15. neben Israel, dem treugebliebenen Gottessohne, auch die Sünder (und Heiden) von Gott aufgenommen, 16, 19 ff. aber erscheint innerhalb des Judenthums selbst eine Spaltung; derjenige (christliche) Theil aber, welcher Busse gethan und darum auf Abrahams Schoos die Anwartschaft hat, erscheint in einer Liebesverbindung mit Heiden, welchen schon 14, 23. und 13, 29. die Aussicht eröffnet wurde, ins Reich Gottes aufgenommen zu werden.

Wenden wir uns nun zu 16, 1 ff. so wird man nur wenn alle Möglichkeit einer andern Deutung verschwindet, zugeben können: Lucas habe hier eine ganz abstrakte Empfehlung der Klugheit (oder gar der Versöhnlichkeit und Barmherzigkeit!), und als weitere Anwendung der hiezu gebrauchten Parabel die Ermahnung zum rechten Gebrauche der irdischen Güter eingeschoben. Vielmehr hat dem schriftstellerischen Charakter des Lucas gemäss die Präsumtion Alles für sich, dass wie der äussere — ebenso auch der innere Zusammenhang stetig fortgeht und dass also auch die Parabel vom *οἰκονόμος ἀδικίας* auf historische Menschenklassen zu deuten sein wird, (wie Schleiermacher z. B. versucht hat, nur allerdings nicht glücklich) wahrscheinlich auf Juden, Christen, Heiden.

Die Gleichnisserzählung an sich selbst schon fordert einige Erläuterung, und die Dunkelheit, welche sie hat, rechtfertigt

wohl die Vermuthung, dass der Bearbeiter selbst um des, wie er wohl wusste, nicht wenigen seiner Leser anstössigen Gedankeninhalts willen absichtlich das Ganze in einer gewissen Unklarheit gehalten habe? Die Vermuthung, wir haben hier eine wirkliche Geschichte, erleichtert wenig oder nichts, ausser etwa die Unwahrscheinlichkeit eines gegen den Betrug so nachsichtigen Herrn; für die ideale Ausdeutung dagegen musste eine wahre Geschichte jedenfalls so fügsam sein, wie eine ersonnene, wenn sie überhaupt einmal zum Träger allgemeiner Ideen erwählt wurde. Dagegen kann möglicherweise in der V. 9. beginnenden ausdrücklichen Anwendung des Gleichnisses der Gedanke eine etwas andere Wendung erhalten haben, wie sich denn immer mehr allen Ernstes sogar die Behauptung geltend macht, dass die nächstfolgenden Verse in einem irrigen Zusammenhange angereiht seien. Wir betrachten desshalb 16, 1 — 8. vorerst ganz für sich.

Ein *πλύσιος* ist fest entschlossen (*δυνήση*) seinen des *διασκορπίζειν* bezüchtigten *οἰκονόμος* zu entlassen. Dieser sucht nun bei den *χρεοφειλέταις* seines Herrn eine Unterkunft zu gewinnen, indem er von ihren Schulden einen Theil nachlässt. Mit welchem Erfolge, ist nicht ausdrücklich gesagt, weil aber *κύριος ἐπήνεσεν ὅτι φρονίμως ἐποίησεν·* so muss das Gelingen seines Planes vorausgesetzt werden. Denn ein missrathenes Projekt pflegt man nicht zu rühmen, am wenigsten wo der Betrug so plump angelegt scheint, dass man überhaupt an jenem Lob irre wird. Selbst der gewährte Vortheil scheint gar nicht gross genug, um darauf die Hoffnung einer Unterkunft für's ganze übrige Leben gründen zu können. Sehr hülfreich ist desswegen die Vermuthung von Pf. Daser, welcher die Texteswerte wenigstens nicht entgegen sind, dass man nämlich unter den Schuldnern näher Pächter sich denken solle, welche liegende Güter des *κύριος* auf lange Zeit oder für immer in Nutzniessung genommen haben, gegen eine jährliche Naturalabgabe. Der *οἰκ.* setzt nun die Gült herunter, zu welcher sich die Pächter schriftlich verpflichtet hatten, und weil dieser Nachlass ein jährlich wiederkehrender ist, so können die *χρ.* zum Danke dafür den *οἰκ.* wohl in ihre Häuser nehmen. Der *κυρ.* aber,

der natürlich einen gröblich verfälschten Schuldschein nie hätte anerkennen müssen, war dagegen an die veränderten Verträge gebunden, welche sein bestellter Verwalter geschlossen hatte, sobald wir nur dazudenken, dass die Gülten vorher unbillig hoch und jetzt wenigstens nicht auf eine handgreiflich betrügerische Weise allzuniedrig angesetzt waren. Wen bedeuten nun aber die drei handelnden Personen?

Der πλέσιος oder κύριος, von welchem sich Jesus V. 9. so bestimmt unterscheidet, kann unmöglich, gleich dem ἄνθρωπός τις 15, 11. — Gott sein; sowohl wegen der Parallele 16, 19. als auch weil bei Lucas πλέσιος nicht blos überhaupt immer mit einem schlimmen Nebenbegriffe gebraucht ist, sondern ὁ πλ. auch V. 8. ausdrücklich als υἱὸς τȣ͂ αἰῶνος τȣ́τȣ bezeichnet wird. Denn zu einer ganz allgemeinen Vergleichung ist da keine Veranlassung, gar nicht überflüssig dagegen ist eine Erklärung (ὅτι), wie der in seiner Habe beeinträchtigte πλέσ. dazu kommen konnte, sogar noch ein Lob auszusprechen. Die Parallele mit 16, 19. lässt auch 16, 1. sogleich an die theokratischen Häupter des Volkes denken. Als den Hauptreichthum der Theokraten müssen wir aber die Theokratie selbst, den Bund mit Gott nebst allen seinen Vorrechten und Verheissungen, ganz besonders jedoch das Gesetz, worauf die Juden den grössten Werth legten, ansehen. Τὰ ἐμὰ 15, 31., d. h. das Haus des himmlischen Vaters betrachteten sie ganz als das ihrige und geberdeten sich als Inhaber der Schlüssel des messianischen Reichs (Matth. 23, 13.). Diese theokratischen Häupter nun haben einen οἰκνμ., welcher also einen Theil ihres Reichthums unter seinen Händen hat. Weil unsere Parabel an die μαθητὰς gerichtet ist (16, 1 und 9. cf. 14.), so liegt die Vermuthung sehr nahe, dass die Hauptperson darin, der οἰκ. — eben sie bedeute. Bestätigt wird diess durch 12, 42 ff., wo Petrus und seine Mitjünger οἰκονόμοι πιϛοὶ κ. φρόνιμοι heissen, wenn sie zu rechter Zeit vertheilen die (geistige) Speise, nicht willkührlich herrschen und des Hauses Güter nur für sich behalten wollen. An unserer Stelle handelt es sich zunächst um ein διασκορπ., welches Wort durchaus nicht für sich schon »verschwenden« bedeutet, wie 15, 13. durch den Zusatz ζῶν ἀσώτως.

Sonst bedeutet es im N. T. und bei den LXX nur »zerstreuen, auseinanderwerfen« (z. B. Matth. 25, 24. parallel mit *σπείρειν*). Nehmen wir hiezu dass ein *οἰκνμ.* zunächst (wie 12, 42 ff.) für den *οἶκος* aufgestellt ist und innerhalb desselben des Herrn Güter verwalten soll, so kann ein dem *κυρ.* missfälliges *διασκ.* schon dadurch entstehen, dass der *οἰκ.* auch mit Fremden in Geschäfte sich einlässt und an sie von den Gütern abgiebt, welche nur für die Hausgenossen bestimmt sind. Offenbar meinte es unser *οἰκ.* nicht böse, da er *γράμματα* gefordert hatte, und vielleicht deutet auch das *διεβλήθη* V. 1. an, er sei nicht eigentlich schuldig gewesen. Der Herr aber will nun einmal entschieden nichts ausser dem Hause verstreut haben und mag desswegen solch' einen *οἰκ.* auf keinen Fall mehr behalten; dieser muss also sein eigenes Unterkommen suchen. Und die Deutung?

Die Judenchristen, die Urgemeinde, obgleich in selbstständiger Stellung als besondere *αἵρεσις*, waren doch zuerst immer noch im *οἶκος Ἰσραήλ*. Sie beschränkten aber die Segnungen der Theokratie nicht auf den *οἶκος*, sondern schenkten auch den reumüthigen Söhnen aus der Fremde — Kindesrecht und Antheil. Die Häupter Israels dagegen, welche selbst *κληρονόμοι* (20, 14.) des Gottesreichs sein, nach ihrem Gutdünken damit schalten und walten wollten, glichen fort und fort dem engherzigen Erstgebornen 15, 28 ff.; in nichts wollten sie *ἀποτάσσεσθαι τοῖς ὑπάρχουσιν*, noch *μισεῖν πατέρα κ.τ.λ.* (14, 26 ff.) d. h. die Bande des Bluts hintansetzen gegenüber von dem neuen, allgemeinen Heile in Christo. Die messianischen Schätze wollen sie verschliessen und auf ihr Geschlecht einschränken, sie sind *πλούσιοι* ganz in dem egoistischen Sinn dieses Wortes bei Lucas (12, 21.), nur *θησαυρίζοντες ἑαυτοῖς*. Ganz gegen ihren Willen also kommt Etwas davon an die *χρεωφ.*, welche zuerst völlig unvermittelt und unverständlich in dem *ἵνα δέξωνται* auftreten würden, wenn sie nicht schon im *διασκορπ.* in Gedanken gesetzt wären; blos von denen nämlich, an welche vom *οἰκ.* verstreut worden ist, lässt sich denken, dass sie etwas dagegen leisten werden. Wer sind sie aber? Die *ἁμαρτωλοὶ* und *ἐθνικοὶ*! Ihnen gestattete die urchristliche Gemeinde allmählig

immer mehr Theilnahme an den messianischen Segnungen. Zwar begehrte sie anfänglich eine Schuldverschreibung zum ganzen Betrage des Mitgetheilten, d. h. eine entsprechende Uebernahme des Gesetzes, eine Verpflichtung auf das *γράμμα* oder *χειρόγραφον* Col. 2, 14. Dennoch aber klagen die Häupter Israels (zumal Israels Vollzahl noch nicht zur messianischen Herrlichkeit eingegangen) über Untreue am väterlichen Heiligthume und unverantwortliche Verschwendung, und um dem zu steuern sollen die Christen nun ganz aus dem *οἶκος Ἰσραήλ* oder (Hebr. 3, 1 ff.) Mosis verstossen werden.

Wie sollen sich nun die von den Juden excommunicirte Christengemeinde und ihre Leiter insbesondere helfen, welche im *οἰκ.* eben als die Vertreter der Gesammtheit vorangestellt sind (wie auch in der Apostelgeschichte)? Graben und betteln mögen sie nicht mehr, d. h. ihre freiere, selbstständigere Stellung nicht mehr vertauschen mit neuer, vollständiger Unterwerfung unter die Häupter Israels; oder statt der höheren, vollkommeneren Segnungen des neuen, blos wieder das trockene Bettelbrod des alten Bundes geniessen. Um sich aber eine selbstständige, gesicherte Stellung wahren zu können, dazu brauchen sie Freunde, die sich an sie anschliessen, und dazu eignen sich eben die in die Gemeinschaft der messianischen Hoffnung aufgenommenen Heiden. Eines jedoch steht dabei entgegen. So lang diese die neuen Segnungen zum vollen Preise erkaufen sollen, durch Uebernahme des ganzen Gesetzes, so lange werden sich nur wenige herbeilassen und auch diese werden denen nicht besonders Freund sein, welche eine so schwere Last ihnen auflegten; jedenfalls sind sie alsdann dem *πλούσιος* selbst, nicht dem *οἰκον.* verpflichtet. Nachdem aber einmal Israel doch die Brüderschaft aufgekündigt hat, so ist auf dieses keine Rücksicht mehr zu nehmen, es kann den bekehrten Heiden ein Nachlass gewährt und sie dadurch enger an den *οἰκ.* geknüpft werden. Zwar nicht ganz frei soll ihnen Alles gegeben werden, aber doch ein Theil der gesetzlichen Forderungen abgenommen.

Zur historischen Erläuterung dient auch hier trefflich die Apostelgeschichte. — Die Anklage eines Frevels wider Mosen

und das Gesetz (6, 11 ff.) gab den Juden das Losungszeichen zur ersten Christenverfolgung 8, 1. Eben diese aber führt dahin, dass auch den Samaritern und in Antiochien 11, 19 f. den Griechen das Evangelium verkündigt wird. Nun hiengen zwar die Apostel und alle palästinensischen Christen 21, 20 für sich immer noch am väterlichen Gesetze. Durch besondere Offenbarung belehrt aber hatten sie doch auch der Heiden Zulassung anerkannt, ohne die Verbindlichkeit das ganze Gesetz auf sich zu nehmen. Allein etliche Gebote den neuen Brüdern vorzuschreiben fanden sie doch nothwendig, 15, 29 und nach 16, 4 brachte auch Paulus diesen Beschluss in Anwendung. Hierauf nun ist wohl in unsrer Parabel die Nachlassung eines Theils der Schuldverschreibung, d. h. der Verpflichtung zum mosaischen Gesetze zu deuten. Der ungleiche Betrag des Nachlasses aber mag sich darauf beziehen, dass um besondrer Verhältnisse willen da und dort etwas mehr noch, als das Minimum der Gesetzesbeobachtung auferlegt werden konnte, wie wenn Paulus z. B. den Timotheus, als Halbjuden beschneidet 16, 3; Andere mochten als vorherige Proselyten zu Mehrerem verpflichtet sein. Wiederum konnte die *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* einen Unterschied machen, z. B. zwischen Juden und Samaritern, welche den *νόμος* gemein hatten. Nachdem aber den Nichtjuden im Allgemeinen so viel nachgelassen Act. 15, 29 und ihr Eintritt in die christliche Gemeinschaft erleichtert war, so konnte sich nun auch diese desto weiter und selbstständiger ausbreiten und des Anlehnens an Israel entbehren. Die aus dem *οἶκος Μωυσ.* verstossenen *οἰκονόμοι,* insbesondere also die leitenden Häupter der Christen, die *μαθηταὶ,* konnten jetzt eine *οἰκονομία* finden in einem eignen *οἶκος Χριστοῦ.*

Bei dieser Auslegung, welche alle einzelnen Züge der Parabel harmonisch in sich aufnimmt, passt dieselbe nicht blos überhaupt besonders gut in das Evangelium Lucae, welches überall die Ueberführung des Judaismus zum Universalismus sich zur Aufgabe macht, bei seiner Auswahl des evangelischen Stoffs; sondern ganz vorzüglich stimmt sie auch des Nähern zu der unmittelbar vorangegangenen und nachfolgenden Parabel 15, 1—32: Es nimmt Gott selbst die Sünder und Heiden an, wenn

sie Busse thun. 16, 1—8: Die Vermittlung der Ueberleitung des messianischen Heils zu ihnen sollen und werden die Glaubigen in Israel übernehmen (an welche ebendamit die Ermahnung ergeht, nicht in dem partikularistischen Egoismus zu beharren, in welchem sie 15, 25 ff. noch mitauftreten, vgl. oben); und zwar so, dass sie nur je einen angemessenen Theil des Gesetzes für die Nichtjuden festhalten. Diess 16, 19 ff. wird nun zwar eine innere Spaltung hervorrufen zwischen den zuerst in Einer Gesammtheit den Heiden gegenüberstehenden Juden (in deren Charakter, wie er 15, 28 ff. geschildert ist, gerade der *πλύσιος* auftritt 16, 1 ff., der nichts an Andere kommen lassen will); es wird eine Ausstossung der Judenchristen aus der Brüderschaft Israels zur Folge haben, allein das soll denselben nicht zum Schaden gereichen. Jenseits jedenfalls wird eine vollständige Vergeltung eintreten und auch in diesem Leben schon nahen sich hülfreiche Freunde. Das 16, 4 gebrauchte Bild vom *δεχεσθαι εἰς οἴκυς* deutet dabei vielleicht die Nothwendigkeit an, mit den bekehrten Nichtjuden einen vollständigen Lebensverkehr herzustellen, wie Act. 10, 26. 48. cf. 11, 3. wirklich geschieht cf. Gal. 2, 12.

Ja (damit kommen wir auf den Schluss unserer Parabel zurück) die Juden selbst werden ein solches Verfahren nur klug nennen 16, 8. Da es sich in Wahrheit um geistige Güter, um ideelle Rechte handelt, so begreift sich jetzt desto leichter, wie der Herr in der Parabel so objektiv ein lobendes Urtheil abgeben kann. Dem neumodischen, den Sündern und Heiden zugeneigten Judenthume der Nazarenersecte hat er nun einmal entschieden abgesagt und die frühere Gemeinschaft abgebrochen mit dem *οἰκνμ.* und noch vielmehr jede Gemeinschaft mit den *χρεωφ.*, mit denen er ja ohnehin ganz gegen seinen Willen, einzig durch den *οἰκ.* in einige Verbindung gekommen war, welche er selbst niemals anerkannte. Die Häupter Israels mochten aber in Folge ihrer unbestrittenen Klugheit, nachdem einmal die Constituirung der neuen Secte nicht hatte verhindert werden können, bald einsehen, dass eine völlige Trennung für beide das zweckmässigste sein dürfte; sie konnten selbst wünschen, dass ihre abtrünnigen Volksgenossen lieber vollends ganz

mit ihren neugeworbenen Anhängern sich verschmelzen und alle Gemeinschaft mit Israel aufgeben. Denn seit Neros Zeiten besonders hatte das Judenthum äussere Veranlassung genug, eine sichtbare Scheidung von der christlichen Secte zu bewirken, um seine Privilegien als *religio licita* nicht durch Vermischung mit der proselytenmacherischen *nova superstitio* zu verlieren [1]). Klüger nämlich sind *οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τοῦ φωτὸς εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν.* Gerade diese Worte bestätigen unsere Auslegung aufs schönste. Der *πλούσιος* ist das Kind dieser Welt und so können auch die *υἱοὶ φωτὸς* nicht auf einmal so zu sagen vom Himmel fallen; sie müssen ebenfalls im Vorangehenden bereits enthalten sein, natürlich im *οἰκονόμος.* Dieser symbolisirt ja die Christen, und das sind die *υἱοὶ φωτὸς* 1 Thess. 5, 5. cf. Luc. 1, 78 f. Act. 26, 18. 23. Eph. 5, 8. Das Judenthum dagegen ist der *αἰὼν οὗτος;* die starren Juden sind (nicht Weltkinder im heutigen, moralischen Sinn des Worts, sondern) die Kinder der jetzigen, der vorbereitenden Weltzeit (Luc. 20, 34) vor Aufrichtung des Messiasreiches. Ihr Gesetz heisst desswegen *στοιχεῖα τοῦ αἰῶνος* Gal. 4, 3. cf. Col. 2, 8, während in Christo das Ende der alten Welt gekommen ist, Hebr. 9, 26. so dass die Glaubigen geistig bereits dem *αἰὼν μέλλων* angehören, während der charakteristische Fehler der Juden eben der ist, dass sie hartnäckig die Schattenbilder des *αἰὼν οὗτος* festhalten, nachdem die Urbilder erschienen sind. Klüger jedoch sind die *υἱ. τ. αἰ. — εἰς τὴν γενεὰν* (nicht absolut). Die Auffassungen dieses *εἰς γεν.* nun: »im Sinne dieser Welt« oder »in ihrer Sphäre« (d. h. doch wohl: in weltlichen Werken und Angelegenheiten?) sind entschieden falsch. Die *γενεὰ* sind die Leute selbst, ihr Geschlecht, ihres Gleichen; *εἰς* aber heisst entweder in die *γεν.* hinein, oder in der Richtung auf die *γεν.*; also entweder: im Verhalten gegen ihres Gleichen zeigt sich ihre Klugheit, oder: sie bewähren dieselbe innerhalb ihres Ge-

---

1) Ausdrücklich hebt auch die Ap.Gesch. hervor, wie nicht etwa die Christengemeinde von den Juden sich trennte, sondern diese mit der Verfolgung und Ausstossung anfiengen 8, 1 ff. 12, 1 ff. cf. *ἄνδρες ἀδελφοί* 2, 29. 3, 17. 7, 2 und sonst.

schlechtes. Die Juden merkten bald wer ihres Gleichen war und wussten gegen die, welche mit ihnen nicht mehr auf dem gleichen Principe standen, alsobald die nöthigen Massregeln zu ergreifen. Die Christen dagegen zeigten wenig Klugheit in Unterscheidung und Behandlung derer, welche zu ihnen gehörten. Sie wollten noch immer *οἰκον.* sein im *οἰκ. Ἰσραὴλ* und den *χρεωφ.* die volle Last des Gesetzes auflegen. Durch die Massregeln der klügeren *υἱ. αἰ.* erst mussten sie gezwungen werden sachgemässer zu verfahren. Denn von ihrem Glaubensprincipe aus hätten die *υἱ. φωτ.* besser sollen unterscheiden lernen, wer zu ihrer *γενεά* gehöre. Sobald nämlich der Satz anerkannt war, dass nicht das Gesetz zur Gerechtigkeit verhelfe, sondern die *μετάνοια* durch Christum: so war ebendamit eine absolute Nothwendigkeit der Gesetzeswerke von vorn herein aufgehoben und nur noch als nationelle Eigenthümlichkeit konnte das mosaische Gesetz gelten. Dennoch aber bedurfte es lang fortgehender Bemühungen, bis die von der christlichen Klugheit geforderte Vereinigung der Juden- und Heidenchristen zu Einer Kirche, gegenüber dem Judenthume, allgemeine Anerkennung fand.

Jetzt weiter! 16, 9 ff. macht Jesus eine Anwendung von der Parabel. Fast alle neuern Exegeten behaupten aber, dass in diesen Versen früher oder später der ursprüngliche Zusammenhang aufhöre und ziemlich entferntliegende Gedankenassociationen eintreten, durch welche aber mehr oder weniger die Parabel selbst in ein verändertes Licht gestellt und selbst geradezu in ihrem Sinn verdreht werde. Und allerdings, wenn die Verse 9 ff. keine Deutung zulassen, die mit der nach unsrer Ueberzeugung richtigen Auffassung von 1—8 zusammenstimmt, so würden wir unbedenklich lieber mit Schneckenburger z. B. eine hier leicht zu motivirende (— *τῆς ἀδικίας*) lexikalische Verbindung annehmen, da solche freie Zusammenstellungen im N. T. nicht fehlen. Ein allerletztes Auskunftsmittel bleibt diess jedoch immer, und der schriftstellerische Charakter des Lukas lässt vermuthen, dass er wenigstens auch hier einen Gedankenfortschritt sah, und nicht etwa blos neben eine stark paulinisirende Parabel, äusserlich vermittelnd, einen ebionitisirenden

Ausspruch stellte. Jesu Worte beginnen ja auch mit einer ganz bestimmten Rückbeziehung auf die Parabel.

Was den Text betrifft, so denkt man bei dem *δέξωνται* vielleicht am besten an die *ἄγγελοι,* welche über den bekehrten Sünder sich freuen 15, 10. cf. 12, 8 und 16, 22 den Lazarus in Abrahams Schoos tragen. Auch an Matth. 25, 40 darf man wohl zu *ποιήσ. φιλ.* erinnern. — Beglaubigtere Lesart ist *ὅταν ἐκλίπῃ,* welcher es auch an einem passendem Parallelismus zu *ὅταν μετασαθῶ* nicht fehlt; der Pluralis ist leichter und erläuternd. Der *μαμωνᾶς* also ist Etwas, welches kann *ἐκλείπειν;* man soll sich aber Freunde machen *ἐξ αὐτοῦ* d. h. herausnehmend aus ihm, — mit Aufwendung, Aufopferung desselben. (Eine sprachliche Parallele ist etwa Joh. 6, 50. *φαγεῖν ἐξ ἄρτου,* essen, aus dem Brod herausbrechend oder beissend). V. 10 ff. wird dieser *μαμ. ἀδικίας* als ein *ἐλάχιστον* und *ἀλλότριον* entgegengesetzt Einem *ἀληθινὸν, πολλὸν, ὑμέτερον,* und es soll Treue bewiesen werden nicht gegen diese Objekte, sondern an und aus ihnen, gegen den natürlich, welcher diese Treue fordert, gegen Gott und Jesum. Dieser fordert das von seinen Jüngern. Alles kommt jetzt darauf an, was der *μαμωνᾶς* ist? Da Matth. manche Sprüche in ganz anderem Sinn und Zusammenhang giebt, als Lukas (vgl. unten 16, 18, auch 17, 2), so kann sein Sprachgebrauch *μαμ.* = *θησαυροὶ ἐπὶ τῆς γῆς* (6, 24 cf. 19) durchaus nicht zwingend für uns sein, wir müssen vielmehr die natürliche Bedeutung des Worts und unsern Zusammenhang zu Rathe ziehen. Nun spricht aber der selbst eigenthumslose (Luc. 9, 58. 8, 3) Jesus zu seinen *μαθηταῖς,* welche demnach Alles müssen verlassen haben (14, 33) um ihm nachzufolgen, und wenn der Herr auch 12, 33 sagt: *πωλήσατε τὰ ὑπάρχοντα κ. δότε ἐλεημοσύνην,* so warnt er doch nur den *ὄχλος* vor Geiz, die *μαθητὰς* dagegen 12, 22. 29. vor allzuängstlichem Sorgen ums Essen und Trinken. Irdischen Reichthum kann er also bei ihnen unmöglich voraussetzen, die ohnediess dem Lukas vorzugsweise *οἱ πτωχοὶ* sind cf. 4, 18. 6, 20. 14, 13 u. s. w. Dass die Jünger etwa Krispine werden, *ἀδίκως* etwas erwerben sollen, um damit wohlthätig zu sein, das meint Jesus natürlich am allerwenigsten, so nahe auch dieser Sinn gerade liegt, wenn

im Zusammenhang mit der Parabel vom *οἰκ. ἀδ.* irdischer Mammon hier gemeint ist. Dagegen ist sogar, näher betrachtet, das *φιλάργυροι* V. 14. Denn Geldgeiz wird von den Evangelien sonst nicht als charakteristisches Merkmal der Pharisäer hervorgehoben, vielmehr suchten sie ja sich auszuzeichnen durch viele und reiche Almosen, durch die kleinlichste Gewissenhaftigkeit im Verzehnten u. s. w.; nach Pauli Beispiel zu schliessen scheint bei ihren *γραμματεῖς* damals schon die Sitte zu herrschen, sie ein Handwerk auch lernen zu lassen, um dem Volke weniger lästig fallen zu müssen u. dergl. mehr. Jedenfalls aber, wo in aller Welt würden auch die ärgsten Geizhälse öffentlich und mit lautem, selbst in Geberden dargelegtem Spott über Jesu Worte sich lustig machen, zumal wo der *μαμ.* ausdrücklich als *μ. ἀδικ.* prädicirt wird? Die Pharisäer suchten vielmehr wirklich mit den irdischen Gütern Freunde im Himmel sich zu machen, wenn gleich auf verkehrte Weise, nur *ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων* Matth. 6, 1. 2. Wie kann daher Jesus ihnen antworten: durch ihren Spott wollen sie sich *δικαιοῦν ἐνώπ. τ. ἀνθρ.*? Auch der parallele Ausdruck V. 15 *τὸ ὑψηλὸν* kann auf Geldgeiz und irdischen Mammon überhaupt nicht wohl gehen, wir müssen daher auch dort eine andere Bedeutung des *φιλάργυροι* suchen. Da nun Lukas vorherrschend das blos Factische und Aeusserliche zum Träger höherer Ideen zu machen liebt und nicht selten eine allegorisirende Symbolik angewendet zu haben scheint, so bedenken wir uns nicht in diesen Verbindungssätzen V. 9—18 zwischen 2 allegorischen Parabeln selbst auch eine symbolische Bedeutung anzunehmen.

Μαμωνᾶς heisst für sich ganz allgemein: Etwas worauf man sich stützt, worauf man traut, sein Vertrauen setzt; und wie das Wort selbst aramäisch ist, so darf mit Recht die Zusammensetzung *μαμ. ἀδικίας* als entschiedener Hebraismus erklärt werden. Für den Begriff von *ἀδικία* aber giebt der *οἰκ. ἀδικ.* keine reine Parallele, denn bei ihm wird die *ἀδ.* von einer Person prädicirt, hier von einer Sache, wo also eine active, sittliche *ἀδ.* gar nicht möglich ist. V. 11 stellt vielmehr dem *μ. ἀδ.* gegenüber *τὸ ἀληθινὸν*, und es scheint die *ἀδικία* demnach in dieser Zusammensetzung das nicht wahrhaft Bleibende,

Vergängliche (*ἐκλείπει*) oder Trügerische zu bedeuten. Gerade diese Uebersetzung rechfertigt sich aber bei der hebraisirenden Phrase vollkommen; *ἀδικ.* ist = שָׁוְא, oder שֶׁקֶר, מִרְמָה oder רְמִיָּה welch letztere Worte von den LXX mit *ἄδικος* oder *ἀδικία* übersetzt werden z. B. Deut. 19, 18. Jer. 5, 31. oder Job. 27, 4. Hos. 12, 8. Amos 8, 5. Doch im klassischen Sprachgebrauche selbst heisst *ἄδικος* auch unschicklich, unpassend, zu gross, zu viel; *μ. τ. ἀδ.* also eine Stütze, die es unpassenderweise ist, auf welche man viel zu sehr, unverhältnissmässig viel sich verlässt, mehr als sie leisten, stützen kann. Wenn der *οἰκ. τ. ἀδ.* Einer ist, welcher mit Unrecht haushält, so ist der *μαμ. τ. ἀδ.* Etwas, worauf man mit Unrecht sich stützt. Und wenn diese Stütze sonst gewöhnlich als Reichthum gefasst wurde, so fehlt selbst diese speciellere Begriffsmodification dem *μαμ.* auch an unserer Stelle nicht. Es ist ja im ganzen Zusammenhange von *πλουσίοις* die Rede 16, 1. 19., metaphorisch jedoch, nämlich von den theokratischen Häuptern Israels, und damit zugleich von einem Reichthume, nämlich den theokratischen Schätzen, Röm. 9, 4. 5 als deren Hauptkapitel das Volk und die Pharisäer vornehmlich das Gesetz ansahen, auf dessen Erfüllung (Act. 26, 5.) sie ihr Vertrauen setzten. Schon Ps. 119, 72. heisst das Gesetz Gottes kostbarer als viel 1000 Stücke Goldes und Silbers und ganz geläufig war der Tropus *πλουτεῖν ἐν ἔργοις καλοῖς* 1 Tim. 6, 18; (*περισσεύειν εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν* 2 Cor. 9, 8.) oder Apoc. 3, 17. *πλούσιος εἰμι* (cf. V. 19. wer der Busse nimmer bedarf). Das mosaische Gesetz also und seine Beobachtung, der *νόμος* und die *ἔργα νόμου* das sind der *μαμωνᾶς* Israels, dessen rühmen sie sich und darauf gründen sie ihre Rechtfertigung bei Gott (cf. z. B. Röm. 3, 27 f. 4, 2 u. s. w.) — 16, 5 ff. erst sahen wir, dass die Verpflichtung auf das mosaische Gesetz die Schuld gewesen sei, von welcher der *οἰκ.* nachliess. V. 9. fährt nun Jesus mit *κἀγὼ* fort; er stellt sich nicht in einen Gegensatz zu dem Urtheile des *πλουσ.*, er giebt nicht eine moralische Beurtheilung der *ἀδικία* und warnt etwa vor Unehrlichkeit, wenn auch nur nebenbei; sondern bestätigend fährt er fort. Wirklich haben auch Ausleger genug es bereits anerkannt, dass von den angehängten Reden aus der Schein auf

die Parabel zurückfalle, als wenn der οἰκ. dort in der That als Muster wolle aufgestellt werden. Bei der gewöhnlichen Auffassung erregte diess natürlich Bedenklichkeiten aller Art, für die unsrige aber ist es ein neuer Beweis ihrer Richtigkeit, dass auch hier der Text zu seinem vollen Rechte kommt. Wir erhalten eine vollständige Parallele. Was der κύριος lobte als klug, das befiehlt sogar Jesus seinen Jüngern. Wie der οἰκ. durch Nachlassen sich Freunde machte in der Gleichnisserzählung, so machet Ihr euch Freunde in Wirklichkeit, aufopfernd, nachlassend ἐκ τοῦ μαμ., treu eurem Herrn, dessen οἰκον. und οἰκέται (13.) ihr seid und welcher eben das von den Seinen fordert. Denn ἄδικος ist der μαμ., Unrecht das Vertrauen auf Gesetzesgerechtigkeit, weil Niemand dieselbe erringen kann Act. 15, 10. cf. z. B. Gal. 3, 10 ff. und weil dadurch κεκένωται ἡ πίστις κ. κατήργηται ἡ ἐπαγγελία Röm. 4, 14. Gal. 3, 17. 21. Es giebt dagegen einen μαμ. τῆς εὐδικίας und das ist Christus und der Glaube an ihn; dieser ist der Eckstein, auf den man sein Heil stützen muss Act. 4, 11 f. πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ καταισχυνθήσεται Röm. 9, 33. Alles andere, worauf man vertraut (πιστεύω = הֶאֱמִין entspricht eben dem μαμωνᾶς, von אָמַן abgeleitet), ist ein λίθος προσκόμματος, eine πέτρα σκανδάλου; so ganz besonders das διώκειν νόμον δικαιοσύνης (Röm. 9, 31 ff.) οὐκ ἐκ πίστεως, ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων νόμου. Offenbar kann es bei solchen Parallelen nicht auffallend sein, wenn in dem Evangelium des Pauliners Lukas, ganz im Geiste seines Meisters, das Gesetz und näher das Nachjagen der Gesetzesgerechtigkeit ein μαμ. ἀδικίας heisst, und wenn also hier Jesus unter diesem symbolischen Ausdruck von seinen Jüngern fordert, sie sollen ἐκ μαμ. ἀ., mit Aufhebung der Gesetzesgerechtigkeit, Freunde im Himmel sich gewinnen. Vergessen dürfen wir ferner nicht, dass wie in der Parabel der οἰκ. nur relativ ein ὁ. ἀδικ. heisst, vom Standpunkt des πλούσιος aus, so auch das Gesetzeswesen nur relativ ein μαμ. ἀδ. sofern es nämlich einseitig festgehalten und premirt wird, sofern es in eitle Selbstgerechtigkeit ausartet und Lieblosigkeit, und die μετάνοια verachtet, wie eben im πλούσιος V. 19 ff. sich diess darstellt.

Die Anwendung Jesu V. 9 ff. hat übrigens entschieden

eine allgemeinere Tendenz, als die Parabel. Nicht blos in ihren Forderungen an Andere, sondern auch in Betreff ihrer selbst sollen sie nachlassen vom Gesetzeswesen, dort sofern sie es nicht fordern, wie wenns eine Stütze wäre zum Heile, hier sofern sie nicht ihr Vertrauen darauf setzen. Sie sollen sich überhaupt treu zeigen ihrem Herrn *ἐν τῷ μαμ.* d. h. in ihrem ganzen Verhalten in Betreff desselben. Diess ist also der Stoff an welchem, die Sphäre in welcher ihre Jüngertreue sich bewähren muss.

V. 10. wird ein allgemeiner Grundsatz vorausgeschickt, von welchem dann V. 11. (*εἰ οὖν*) die Anwendung auf den *μαμ.* gemacht ist. Mit einem *ἐλάχιστον* aber kann das mosaische Gesetzeswesen mit allem Recht in Parallele gesetzt werden, sofern ja (Luc. 7, 28.) nicht blos überhaupt der grösste Prophet des alten Bundes doch kleiner heisst, als der Kleinste im Messiasreich cf. 3, 16; sondern auch sofern in der alttestamentlichen Oeconomie selbst wieder der *νόμος* das geringere, blos auf eine bestimmte Zeit zwischen eingekommene Element ist Röm. 5, 20. Hiegegen ist der cumulative Gegensatz *πολλὸν* ganz am Platze für die christliche Oeconomie, sofern diese alle Segnungen des Gesetzes und noch unendlich mehr spendet. Da sind nicht mehr *στοιχεῖα* (Gal. 4, 3.), sondern *πλήρωσις*. Angewendet aber heisst diess V. 11: wie kann das christliche Heil kommen, wenn man nicht treulich das Gesetzeswesen so nimmt und auffasst, wie es gemeint und wozu es gegeben ist? wenn man der räumlich und zeitlich bedingten und beschränkten Vorbereitungsstufe absolute, ewige Bedeutung vindiciren will? Wer die Knospe sich versteinern lässt, wie kann der je die Blüthe schauen und die Frucht geniessen? Wer dagegen die blos relative, quantitativ und qualitativ beschränkte, pädagogische Bestimmung des Gesetzes so anerkennt und auf sich wirken lässt, wie der Herr es will, der bewährt sich hiemit als treu und ihm wird *τὸ ἀληθινὸν* anvertraut, *τὸ ὑμέτερον* gegeben werden; beides natürlich — das messianische Heil, paulinisch also die Glaubensgerechtigkeit. Dass *τὸ ἀληθινὸν* bei Johannes besonders das Absolute und specieller eben das Christliche bedeutet, ist bekannt; ebenso ist dem Jacobus die *ἀλήθεια* (1, 18.

3, 14. 5, 19.) das Christenthum, die Oeconomie der himmlischen Urbilder Hebr. 9, 24.

Ein *ἀλλότριον* V. 12. ist das Gesetzeswesen, wie der ganze alte Bund, nicht blos sofern er überhaupt nur dem *αἰὼν ὗτος* angehört, sondern auch da Moses selbst, mit all den Seinen natürlich, blos *ὡς θεράπων* ist Hebr. 3, 5; sofern der *κληρονόμος* selbst, so lange er noch unter des Gesetzes Zucht steht, *ὐδὲν διαφέρει δύλυ* Gal. 4, 1 ff. Das Christenthum dagegen gehört nicht mehr dem vergänglichen *αἰ. ὗτος,* sondern bereits dem *μέλλων* an, nicht mehr eine blose Pilgrim- oder Fremdlingschaft ist es, sondern ein Erreichen der wahren, ewigen Heimath; und wie Christus ist *ὡς υἱὸς ἐπὶ τὸν οἶκον* Hebr. 3, 6., so kam er auch den *δεδυλωμένοις ὑπὸ τὰ ςοιχεῖα τῦ κόσμυ* zur Befreiung, *ἵνα τὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν* Gal. 4, 3 ff. *Εἰ δὲ υἱὸς, καὶ κληρονόμος* — (cf. Röm. 8, 17.) und desshalb *ὑμέτερον.* Schon Marcion fasste, seiner Lesart *ἐμὸν* zufolge, das Christliche als den Gegensatz zu dem *ἀλλότριον,* dem mosaischen Gesetzeswesen, welches aufzuheben ja nach Marcion Christi ganz besondere Aufgabe war.

V. 13. wird die letzte Consequenz gezogen. Zwei Herrn kann man nicht zugleich dienen, nicht zwei entgegengesetzten Principien zugleich anhängen. Diess aber thut der, welcher dem Gesetz absolute Geltung vindiciren, das Mittel zum Selbstzweck machen will. Die wahre Gottesoffenbarung in Christo und ein absoluter Mosaismus, Gesetzes- und Glaubensgerechtigkeit können nicht neben einander bestehen; man kann nicht zugleich dem eigenen Verdienste leben und der Gnade. Darum also treten, — nicht der alte und neue Bund, sondern nur das durch Schuld der unbussfertigen und unglaubigen *γενεὰ σκολιὰ* (Act. 2, 40. cf. Luc. 3, 7.) in Rabbinismus ausartende Judenthum und die christliche Gottesoffenbarung in directen Gegensatz. Das erstere erscheint hier auf einmal nicht mehr als sächlicher *μαμωνᾶς,* sondern personificirt, diess aber gewiss vorzugsweise in den ihre blos pädagogische Theokratie eigenmächtig verselbstständigenden und mit dem Scheine der Absolutheit umgebenden Häuptern Israels, den *πλυσίοις.* Diese stehen hier collec-

tivisch Gott [1]) in einer Alternative gegenüber und V. 19 ff. giebt ja einer von ihnen ein Beispiel eben, wie der Ungetreue *ἐν τῷ ἀδ. μαμ.* — nicht *τὸ ἀληθινὸν* gewinnen kann. Der *οἰκονόμος* dagegen ist in Wahrheit gegen den höheren Herrn, welcher ein *διασκορπίζειν* des Heiles fordert (cf. 19, 23.), treu gewesen, untreu nur gegen den *πλούσιος*, der blos unrechtmässiger Weise zum *κληρονόμος* (20, 14.) der theokratischen Schätze sich aufgeworfen hatte.

Gegen diesen ganzen Gedankengang (*ταῦτα πάντα*) wendet sich nun V. 14 der Spott der Pharisäer, welche sind *φιλάργυροι* (cf. oben), geizige Hüter des theokratischen Reichthums, besonders des Gesetzes, um das sogar noch den Zaun der Satzungen aufzurichten ihr eifrigstes Bemühen war. Und sie nun sollten es noch einmal loben, wenn ein Theil der Abrahamiden sich abtrenne und enger mit Heiden verbünde? Ihr Vertrauen auf den *νόμος* und die *ἔργα νόμου* sollte sein ein Vertrauen auf einen *μαμ. ἀδικίας*? u. s. w. Nein! solche Aeusserungen scheinen zu närrisch und verkehrt, als dass man etwas anderes thun könnte, denn lachen und spotten.

Zu diesem Sinne des *ἐκμυκτηρίζειν* passt nun Jesu Antwort am besten V. 15. Gerade durch euer (geiziges) Festhalten am Gesetze wollt ihr gegen meine Zumuthungen euch rechtfertigen, und es gelingt euch wohl vor Menschen den Ruhm besonderer Frömmigkeit und Heiligkeit zu gewinnen. Der Herzenskündiger dagegen weiss dass *ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ* (Röm. 3, 20). Drum muss vor ihm *βδέλυγμα* werden euer *ὑψηλὸν* — die Gerechtigkeit auf welche ihr pocht (cf. 15, 29.) und um derentwillen ihr die Forderung der Busse (15, 7.) mit stolzaufgerichtetem Haupte von euch weist, nicht in Demuth euch beugen möget um reich zu werden *ἐν πίστει* (Jac. 2, 5). Der beste Commentar zu diesen Worten folgt in einem Beispiel V. 19 ff., eine didaktische Begründung aber des Satzes dass der Pharisäer Reichthum, dass die *ἔργα νόμου* wenig helfen werden, bringt

---

1) Bestimmter wäre wohl *Χριστῷ κ. μαμ.*, offenbar aber hatte Lukas dieses Dictum Jesu so fixirt überkommen, dass er keine Aenderung sich erlaubte cf. Matth. 6, 24.

V. 16. — Bis auf Johannes geht der alte Bund, und bis dahin allerdings galt die *δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου.* Seitdem aber ist die von den Propheten angekündigte *βασιλ. Θεοῦ* wirklich gekommen, und sie hat andere Bedingungen und Bestimmungen. *Πᾶς,* Jedermann, ohne äussere Unterschiede wird gedrungen (14, 23. *ἀνάγκασον εἰσελθεῖν*) einzugehen, auch die Heiden. Wie darf man also die von Gott selbst Berufenen jetzt noch abhalten, oder ungebührliche Bedingungen ihnen auflegen? Und wie kann man jetzt noch des Gesetzes sich überheben, dessen Bedeutung nur bis auf Johannis Zeit sich erstreckte? — So gestehst du also selbst, dass Gesetz und Propheten jetzt nichts mehr gelten, dass geändert werden sollen *τὰ ἔθη ἃ παρέδωκε μωϋσῆς* (Act. 6, 14)?

Diesen zunächstliegenden Einwurf schneidet Jesus sogleich ab V. 17. Auch das Gesetz behält fortwährend seine Geltung, wenn es gleich nicht bringen kann die *δικαιοσύνη.* Wie aber?

V. 18. giebt hierüber Auskunft, und zwar kurz die, welche in der Apostelgesch. factisch erscheint. Wenn auch das mosaische Gesetz den Fremdlingen nicht aufgedrungen werden soll, wie es ja gerade als eigenthümliches Gesetz Israels gegeben wurde, so soll es doch als gottgegebene Form des jüdischen Nationallebens seine volle Bedeutung behalten. Dieser Grundsatz ist V. 18. symbolisch ausgesprochen. Im buchstäblichen Sinn würde diese Sentenz von der Ehe so ganz unerhört unpassend in einem völlig fremden Zusammenhange stehen, dass wir nothwendig sie anders deuten müssen. Auch die Auslassung des *παρεκτὸς λόγου πορνείας* (Matth. 5, 32. 19, 9) weist auf eine verschiedene Anwendung hin. Nun ist ja aber schon im A. T. die Ehe ein geläufiges Bild von der Stellung Israels zu Gott und Paulus erläutert Röm. 7, 1 ff. das Verhältniss der Christen zum *νόμος* gerade durch das Bild der Ehe. Je herrschender zugleich überhaupt in der urchristlichen Zeit das Bild der Ehe in religiösem Sinn angewendet wurde, desto weniger fällt es auch auf, wenn Lukas ohne weitere Andeutungen von seinen Lesern die symbolische Auffassung des 18. V. erwartet. Die Torah ist dem Volke Israel angetraut und wenn es eigenwillig davon sich scheiden wollte, so würde es ehebrecherisch

das von Gott geknüpfte Band zerreissen. Hingegen gilt auch der Satz, dass wer die unrechtmässig Geschiedene heirathet, nicht minder der Ehe Heiligkeit verletzt, welche nun einmal die 2 Gatten fest verknüpft, mit entschiedener Ausschliessung jedes Dritten. Wenn daher Israel die ihm allein angetraute Torah auch andern Völkern aufdringen will, so macht es diese *ἀπολελυμένην γαμεῖν* und damit *μοιχεύειν*. Der Gesetzesbund gilt nur für Israel, dieses aber soll ihn festhalten, wie denn auch seine Vorzüge nach Röm. 9. nie ganz verschwinden. — Diess also ist die Begründung von V. 17.

Derselben lässt sich jedoch aus dem Nachfolgenden 16, 19 ff. ein weiteres Moment beifügen. Moses und die Propheten zielen ja selbst hin auf die *βασιλ. Θ.* und treiben zur Busse. Diese predigte auch Johannes auf seinem alttestamentlichen Standpunkte, und verwarf das Vertrauen auf die blose Abstammung von Abraham Luc. 3, 3. 8. Paulus ganz besonders entwickelt, wie Gesetz und Propheten Zeugniss geben von der Glaubensgerechtigkeit Röm. 3, 21. deren Siegel sogar eben die Beschneidung gewesen sei 4, 11. u. s. w. kurz wie das Gesetz *παιδαγωγὸς* sei *εἰς Χριςὸν* Gal. 3, 24; und in diesem Geiste lehrt nun auch die Parabel vom reichen Manne V. 29 ff. dass Moses und die Propheten schon hinlänglich stark zur Busse treiben. Treiben nun aber Gesetz und Propheten über sich selbst hinaus, kann Paulus nachweisen, dass man durchs Gesetz dem Gesetz absterben müsse; verkündigt schon Jeremias (31, 33.) einen neuen Bund und Moses (Act. 3, 22 ff.) den grossen Propheten nach ihm u. s. w.; so ist ebendamit das Christenthum selbst die Vollendung von Gesetz und Prophetie, der neue Bund eben muss kommen, wenn keine *κεραία* soll *πεσεῖν*. Diese Seite der alttestamentlichen Offenbarung haben nun aber die *πλούσιοι* übersehen. Desswegen *οἱ φαρισ. κ. νομικοὶ τὴν βουλὴν Θεοῦ ἠθέτησαν* schon bei der Taufe Johannis *μὴ βαπτισθέντες* Luc. 7, 29. 30; ebendarum aber, weil sie die Wassertaufe Johannis und Christi Feuertaufe (3, 9.) von sich wiesen, werden sie ohne erfrischendes Wasser im Feuer der Hölle gepeinigt werden, wie V. 24. die oben schon näher erörterte Parabel zeigt, bei der wir nun wieder angekommen sind und worin wir neben

dem bevorstehenden Lose der 2 Hauptpartheien, in welche Israel zerfallen wird, das pädagogische Moment des Gesetzes angedeutet finden.

Zusammengehalten mit 16, 1 ff. haben wir beidemale denselben *πλούσιος*. Lazarus ist der von ihm verstossene *οἰκονόμος*, zunächst in der bedrängten Lage, in welche der *πλούσ.* ihn verstiess; bereits aber nahen sich die *χρεωφειλέται*, in der Figur der *κύνες*, als Helfer in der Noth. Diese Zusammenstimmung der beiden Parabeln beweist nun aber aufs neue, dass sie in diesem Sinne zu verstehen und in einem Zusammenhange, mit bestimmter Beziehung auf einander gesprochen sind. Dass auch V. 9—18. demselben Zusammenhange angehören, haben wir ebenfalls gezeigt und somit den Lukas von dem Vorwurfe gereinigt, als würfle er da die verschiedenartigsten Sentenzen zusammen. Weil er aber auch im Kap. 17 die gleiche äussere Situation noch fortdauern lässt, so gehen wir noch etwas weiter, und die Continuität des Gedankengangs auch da wird aufs neue rückwärts eine Präsumtion bekräftigen, dass dieselbe vorher nicht weniger stattfinden dürfte.

17, 1—4. wendet sich Jesus von den Pharisäern wieder zu den Jüngern überhaupt, nachdrücklich warnend 1—3 vor *σκανδαλίζειν*, besonders *ἕνα τῶν μικρῶν τούτων*. Wer sind diese? Die in sich selbst etwas verwirrte Parallele bei Matth. 18, 1 ff. kann auch hier nichts entscheiden. In unsrer Stelle nun unterscheidet Jesus die *μικροὺς* eben von den Jüngern, welche er warnt, sie nicht zu ärgern, und da er fortfährt: *ἐὰν δὲ ἀδελφὸς κ. τ. λ.* so müssen auch desswegen die *μικροὶ* keine *ἀδελφοὶ* sein. Weil jedoch mit dem *pron. demonstr.* auf sie hingewiesen werden kann, so bleiben nur die *τελ. κ. ἁμ.* im Hintergrunde der Scene übrig. Das Gespräch kehrt am Schlusse nochmals ausdrücklich auf sie zurück, von denen es ausgegangen. Selbst bei Matth. 18, 11—14. bricht die Anerkennung durch, dass unter den *μικροῖς* zu verstehen sei *τὸ ἀπολωλὸς*, die verirrten Schafe, welche oben 15, 4 f. als Bild der *ἁμ. κ. τελ.* da waren. In Betreff ihrer gebietet nun Jesus seinen Jüngern sie nicht zu ärgern, Aergerniss aber ist Alles, was den Menschen an der Gewinnung des Heils, am Eintritte ins messianische Reich

hindert. In diesem Sinne steht Matth. 18, 5. 6. das *δέχεσθαι* dem *σκανδαλίζειν* entgegen. Da es nun aber überhaupt schon der Aergernisse genug giebt, so sollen wenigstens die Jünger den *μικροῖς* (vergl. Luc. 19, 1 ff. den *Ζακχαῖος-μικρὸς*) nicht auch noch Hemmnisse in den Weg legen, insbesondere dem pharisäischen Purismus und Partikularismus gegenüber bedenken *ἦλθε ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ. ζητῆσαι κ. σῶσαι τὸ ἀπολωλὸς* 19, 10. Sie sollen als Christi Haushalter *φρονιμώτεροι* sein *εἰς τὴν γενεὰν ἑαυτῶν*.

Im Kreise der *ἀδελφοὶ* selber V. 4. wird es auch nicht fehlen an Sünden, bei denen aber, wenn *μετάνοια* eintritt, die allerunbeschränkteste Versöhnlichkeit zur Pflicht gemacht wird. Ist aber die Kraft der *μετάνοια* so gross, warum sollte dann nicht auch den *μικροῖς* die *βασιλ. Θ.* eröffnet werden dürfen, wenn sie sprechen *μετανοῶ*? cf. 15, 21 f. und 7.

17, 5. stellen aus dem Kreise der Jünger die Apostel insbesondere an den Herrn eine Anfrage, und wir lernen als das Nöthigste, worauf es selbst bei den Häuptern der christlichen Gemeinde ankommt, die *πίστις* kennen, welche Gottes Gnade ihnen stärken muss, während sie selbst im besten Falle nur *δοῦλοι ἀχρεῖοι* sind, ohne Selbstgerechtigkeit und *καύχησις*. Stehts aber so mit den Aposteln, warum sollten da nicht auch die *μικροὶ*, durch Busse und Glauben, bei Gott zu Gnaden kommen?

Hiemit endigt nun die 15, 1—17, 10. fortgehende Situation und es beginnt eine neue Scene. Wie sehr jedoch die Geschichte von den 10 Aussätzigen immer noch in den bisher verfolgten Gedankengang passt, ist von selbst klar und nur die Schlussworte des Herrn mögen noch einen Platz hier finden: *Οὐχ εὑρέθησαν (οἱ ἐννέα Ἰουδαῖοι) ὑποστρέψαντες δοῦναι δόξαν τῷ Θεῷ, εἰ μὴ ὁ ἀλλογενὴς οὗτος; καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἀναστὰς πορεύου· ἡ πίστις σου σέσωκέ σε.* Dem Glauben ist ja Alles möglich!

II.

Anzeigen.

Dietlein, das Urchristenthum. Eine Beleuchtung der von der Schule des Dr. v. Baur in Tübingen über das apostolische Zeitalter aufgestellten Vermuthungen. Halle 1845. 325 S. Preis: 1 fl. 45 kr.

Der Verf. dieses Buches macht sich anheischig, die Ansicht, dass die Geschichte der die Wahrheit sich aneignenden Subjekte als Geschichte der sich selbst nur allmählig begreifenden Wahrheit zu betrachten sei, durch die andere gewöhnliche, dass das Christenthum ein zu einer bestimmten Zeit ausgesprochenes fixes und fertiges Gedankensystem sei, zu widerlegen, nicht zwar auf philosophischem Gebiete, sondern in der Anwendung derselben auf die Geschichte des Urchristenthums, wie sie »von der Schule des Dr. v. Baur gemacht sei.« Hiezu gehört nun, wie der Verf. selbst erkennt (S. 29.) die Nachweisung, dass die Differenz zwischen Paulus und Jacobus, sowie diejenige zwischen der synoptischen, paulinischen und johanneischen Christologie nicht wirklich stattfinde, ferner, dass was man im zweiten Jahrhundert für Ebionitismus hält, ächt paulinisch und ächt johanneisch sei: ausserdem aber, fügen wir bescheiden hinzu, erfordert jenes Vorhaben das endliche Gelingen der synoptischen Behandlung der vier Evangelien. Obwohl aber der Verf. beinahe die ganze Grösse seiner Aufgabe erkennt, so beziehen sich doch die in seiner Schrift enthaltenen Abhandlungen über den Römer-, die Corinther-, die Pastoral-Briefe und den Apostel Petrus in Rom nur auf den von ihm genannten ersten Punkt. Wiewohl es nun allerdings wichtig wäre, auch an den andern Punkten »die gewöhnliche Ansicht« historisch bewährt zu sehen, so ist Ref. egoistisch genug, sich über das Fehlen dieser Untersuchungen nicht zu beklagen, da nicht nur das fortlaufende Pathos der Darstellung, und die Zerrissenheit der Argumentationen, sondern auch der theologische Standpunkt des Ver-

fassers ihm das Verständniss schon dieser Arbeit sehr erschwert haben. Ja, wenn Hr. D. wirklich auf jenem oben bezeichneten gewöhnlichen Standpunkt stände, der wäre kein Mysterium. Wie wenig gewöhnlich aber, ja wie mysteriös sich stellenweise der Verf. ausspricht, kann Referent durch Zusammenstellung einiger Sätze des Hrn. D. beweisen. Es heisst: »Das Christenthum hat keine neue Lehre weder vom Logos noch vom Christus, noch von sonst etwas gegeben. Sondern es trat so auf: Was ihr sprecht, sagte es (zu den Spekulanten), ist alles ganz richtig; zunächst hört nur zu streiten auf, denn wie es ausgesprochen wird, ist eine grosse Nebensache — was aber die Hauptsache ist, fehlt euch (den Spekulanten) allen, die Thatsächlichkeit des an sich Wahren« (S. 16). »Das Christenthum ist jene heilige Ironie, zu welcher die Sokratische nur ein schwaches Vorbild, übrigens ganz unstreitig ein Vorbild ist, jene Ironie, die zur Sophistik spricht — im Zeitalter der Apostel wurde diese Sophistik Gnosis genannt — du hast ganz recht, und warum ist es nun nicht wirklich so? du bist unwiderleglich und warum widerlegt dich doch der Augenschein? etc. Damit Doctrin in Geschichte sich verwandle, und Gesetz und unerreichtes Ideal in Gnade und Wahrheit zur Erfüllung komme« (S. 17). »Das Christenthum ist nicht der Process von Christologie zu Logologie sondern das Hinaussein über diese Theoreme, die Ironie gegen diese Sophistik« (S. 128). »Die Bedeutung der alten Philosophie ist nicht ein Wissen zu sein, das nur noch um einen Grad hinter dem christlichen zurückbleibt, sondern das blosse Wissen zu sein, während das Christenthum That und Wahrheit ist« (S. 20). »Verklärung der Geschichte, Vergeschichtlichung der Ideen ist das Christenthum. Die überfliegende Abstraktion wird wieder heruntergezogen in die Geschichte, das Wissen angewendet auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (?), die Idee gewusst als Seiendes, Wirkendes, Werdendes, in Glaube, Liebe und Hoffnung« (S. 140). Hiegegen vgl. folgende Stellen: »Religionsphilosophie ist das Christenthum auch, Verständniss nämlich über die Offenbarung Gottes in der Weltgeschichte von Anfang bis zu Ende« (S. 193). »Nur in religiös-historischem Bewusstsein die Zeit, in der man lebte, als Zeit der Erfüllung und Berufung, wo der Geist sich ausgiessen würde, wie verheissen worden, und als König des neuen Reichs, als Sichtbarkeit des dies Reich belebenden göttlichen Sinnes Jesum von Nazareth zu wissen — das war die apostolische Forderung, das die neutestamentliche Dogmatik und Philosophie — eine Philosophie der Geschichte, eine geschichtliche Philosophie; wie sie auch unsere Zeit als Bedürfniss ausgesprochen hat (?). Das Göttliche dann, wie es in der Person des königlichen Hohenpriesters ist, von dem Göttlichen, wie es in der Kirche waltet —

den Sohn vom Geist zu unterscheiden; mit andern Worten (?) das Reich Gottes als Monarchie zu wissen und zu wolleu, war die schliessliche Forderung. Durch deren Erfüllung traten zu Ephesus jene Johannisjünger, die Paulus belehrte, vom Johannisbade zum Christenthum über« (S. 139). Das Christenthum ist also nicht Lehre, am wenigsten ist die Logoslehre das specifisch Christliche, da ein Unterschied der philonischen und johanneischen Fassung derselben dem Verf. nicht einleuchtet (S. 18). Es ist vielmehr, wie es mehrmals ausgesprochen ist, das thatsächliche Dasein des schon von Griechen und Gnostikern gewussten Gedankens. Er meint also, dass die griechischen Philosophen die Einheit von Gott und Mensch gewusst haben, welche im Christenthum verwirklicht wurde, obgleich er dies nur immer Thatsache, oder Verwirklichung der Ideen nennt. Wenn wir also den Verf. richtig so interpretirt haben, so müssen wir fragen: Was ist denn nun unser Christenthum? Dies zu beantworten möchten jene Phrasen nicht genügen, auch erlaubt er nicht, Anwendung von der Liberalität zu machen, die er gegen die griechischen Philosophen beweist, indem er anerkennt, dass sie im Wissen nicht hinter dem Christenthume zurückgeblieben seien; denn wenn wir etwa meinten, die Einheit Gottes und des Menschen realisire sich im ganzen Geschlechte, so erklärt er dies für zu abstrakt (S. 21). Die Griechen und Gnostiker haben also ein besseres und wahreres Wissen gehabt. Und doch, wenn wirklich das Christenthum die Realität der absoluten Idee ist, so muss auch unser Christenthum dies sein, d. h. die Idee realisirt sich im ganzen Geschlecht. Aber weit gefehlt wäre es, diese Consequenz Hrn. D. zuzutrauen. Die zwei zuletzt angeführten Stellen beweisen vielmehr, obgleich ziemlich undeutlich und verblümt, dass, wenn er auch manchmal vermittelst des Phantoms der Thatsache sich über die gewöhnlichen Voraussetzungen der Logologie etc. erhebt, er doch zu rechter Zeit wieder zu dem Glauben an eben dies eingelenkt hat. Dieses Schwanken, und diese sich in ein hohles Pathos hüllende Unklarheit liegt daran, dass indem der Verf. die eigentliche Offenbarungstheorie aufgegeben hat, er nicht dahin gekommen ist, das specifische Moment der Religion mit dem in derselben nothwendigen Moment der Theorie in das rechte Verhältniss zu setzen, zu welchem Resultat man allerdings nicht durch dilettantische Geistreichigkeit geführt wird. Wenn nun aber Hr. D. gar meint, er habe mit seinen Phrasen vom Christenthum dasselbe nach seinen zwei Seiten, seiner rationalistischen und mystischen (S. 18.) erschöpfend erklärt und definirt, so traut er sich zu viel zu.

Ebenso unsicher wie in seiner dogmatischen Grundüberzeugung ist der Verf. auch in seiner Geschichtsanschauung, die er gegen Baur

durchsetzen will. Er spricht dieselbe (S. 71.) dahin aus: »Dass Paulus ein Ebionit, Jacobus ein Pauliner, dass Paulinismus und Ebionitismus dasselbe sei. Eins von beiden also: der Paulinismus ist ebenso niedrig, wie der sogenannte Ebionitismus, oder der Ebionitismus der Jünger Jesu ist ebenso hoch als der Paulinismus.« Dessen ungeachtet kann er aber nicht umhin zuzugeben, dass »eine Unterscheidung zweier Christenthümer sämmtlichen damaligen Juden gemeinsam gewesen sei« (S. 62.) aber das eine derselben sei ein unapostolisches, durch fremde jüdische und heidnische Elemente verderbtes gewesen und in der apostolischen Kirche durch apostolische Auctorität niedergehalten worden (S. 66). Dies wäre nun also die gewöhnliche Ansicht, deren Durchführung am historischen Stoffe Hr. D. von vornherein verheisst. Wir müssten also erwarten, sie als Resultat am Schlusse der Schrift wiederzufinden, gestützt auf die Zusammenfassung aller historischen Momente zu Einem Bilde; statt dessen aber finden wir S. 311. ein für die Absicht des Verfassers sehr bedenkliches Geständniss. Es heisst dort: »Der Weg des Christenthums nach Rom war ein langsamer. Wie viel Schwierigkeiten und Kämpfe — Kämpfe wider den Geist, dessen Treiben der Mensch nicht wie das geschulte Pferd mechanisch versteht (?) — Kämpfe wider die Gefreundeten, von denen erst eine Losreissung statt haben muss, ehe nur der Gedanke, das Christenthum sei in der Ferne zu predigen, zum Entschluss kommen kann, es nunmehr selbst hinauszutragen — Kämpfe mit dem eigenen Innern, das zwischen der Religion des jüdischen Volks und der Religion der Welt getheilt ist.« Ist denn dies nicht ganz der Gedanke, den Baur als Resultat seiner Forschungen ausspricht, und gegen dessen Wahrheit Hr. D. zu Felde zieht, dass in den Uraposteln und der Jerusalemischen Gemeinde jene beiden Standpunkte sich nicht auseinandergesetzt hätten? Ist nun die Anerkennung dieser Kämpfe wirklich dem Sinne des Hrn. Verf. gemäss, mag auch zunächst noch nicht entschieden werden, wie sich die Apostel dazu verhalten haben, so ist die Auskunft über die Partheien, die Hr. D. giebt, unbegreiflich. Er entwickelt nämlich (S. 75 f.), dass das falsche Christenthum sowohl die ascetische Schwäche als den Uebermuth des Libertinismus aus Judenthum, wie aus Heidenthum sich angeeignet hätte. Es wäre also sowohl Heiden- als Judenthum. Das Christenthum selbst sei nun als Erfüllung der im Judenthum liegenden Wahrheiten nicht anders als durch ein sich Hineindenken und Hineinleben in die alttestamentliche Begriffswelt anzueignen gewesen. Darum meint der Verf. kurz darauf (S. 76.), Paulus sei im eminenten Sinne Judenchrist gewesen. Wie kann aber hiedurch ein Unterschied zwischen falschem und wahrem Christenthum begründet

werden? Gehört denn nicht der Gesetzesrigorismus und der Trotz auf die nationellen Vorurtheile, worin das falsche Christenthum wurzeln soll (S. 74.), auch zu der alttestamentlichen Begriffswelt, in deren Verwirklichung das wahre paulinische Christenthum bestehen soll? Hierüber belehrt uns der Verf. also: »Es war hier nur die Wahl, ob dies im christlichen Sinne geschah, oder ob man sich in das Jüdische hineinleben wollte, ohne dessen christliche Innerlichkeit und Wahrheit« (S. 76). Also ist das Christenthum doch an und für sich etwas anderes als blos Realität der alttestamentlichen Begriffswelt, es ist Innerlichkeit, was das Judenthum nicht ist. Dann ist aber auch nicht wahr, dass Paulus ein Judenchrist im eminenten Sinne ist, sondern er ist eben ein Christ, und Judenchristen werden ihm gegenüber die sein, welche auch an den in der alttestamentlichen Begriffswelt hauptsächlich hervortretenden nationellen Vorurtheilen und dem Gesetzesdienst festhalten. Jene confuse Gesammtanschauung des Verf. beherrscht nun die gesammte Deduktion, dass das apostolische Urchristenthum nicht gespalten gewesen sei, und jener Paralogismus über den Paulus führt ihn zu der Gewaltthätigkeit, dem Römerbrief die Tendenz unterzulegen, er sei ein Jubelruf zur That und ein Triumphgesang über die menschliche Freiheit, und wenn solche Predigt Polemik wider den Paulinischen Satz vom Glauben enthalten könne, so polemisire der Römerbrief gegen sich selbst. Es wird dies Hilfsmittel, den Unterschied zwischen paulinischem und Judenchristenthum wegzuschaffen, nachher zu betrachten sein.

Hiemit würde jedoch nur die eine Seite von Hrn. D.'s Ansicht bewiesen werden, ausserdem müsste er aber auch zeigen, dass das, was er als »Proteusartigen, in Extremen schwankenden Judaismus« bezeichnet, wogegen Paulus immer kämpfe, keine Stütze in den Uraposteln gefunden habe. Die in dieser Hinsicht entscheidende Parthie des Galaterbriefs, die als der Schlüssel zur Kenntniss des apostolischen Zeitalters zu betrachten, und bei der Lösung der darauf bezüglichen Fragen gar nicht zu umgehen ist, hat der Verf. nicht mit einem Wort erörtert. Natürlich, sie hätte es ja rein unmöglich gemacht, die von Baur in ihr Recht eingesetzte Ansicht vom Urchristenthum irgend wie mit Erfolg anzugreifen. Eine kurze Erörterung dieser Stelle wird die beste Widerlegung für die Dietlein'schen Chimären sein. Aus dem zweiten Capitel des Galaterbriefs geht nämlich nicht nur hervor, dass es eine Parthei von Christen gab, welche mit der Beschneidung das ganze Gesetz für allgemein verbindlich erklärten (also ganz einfache Judenchristen, ohne »Proteusartiges Schwanken in Extremen«), sondern auch, dass diese in ihrer Berufung auf die Urapostel nicht die Unwahrheit gesagt haben können. In diesem Falle nämlich hätte Paulus zu

ihrer Widerlegung die Uebereinstimmung der Urapostel mit seiner eigenen Lehre, nicht aber blos die Unabhängigkeit seiner Wirksamkeit von ihrer Auctorität geltend gemacht. Er giebt nun aber als Inhalt ihrer Uebereinkunft nur das an, dass sie sich gegenseitig in ihrer Wirksamkeit nicht stören wollten. Die Wirksamkeit der Jerusalemischen Apostel bewegte sich aber, wie der nachherige Conflikt zeigt, streng innerhalb der Beobachtung des Gesetzes, während Paulus in seinem Kreise von derselben sich losgesagt hatte. Es ist daher so klar, dass in jenem Vertrag keine principielle oder auch nur empirisch allgemein gültige Entscheidung der Frage über die Verbindlichkeit des Gesetzes gegeben war, sondern nur eine vorläufige Gleichgültigkeit beider Partheien über jenen Punkt, dass sich der Ausbruch neuer Differenzen von selbst verstand. Diese hat man aber wenigstens so darzustellen gesucht, dass Petrus nur eine momentane Abirrung oder Concession an den judenchristlichen Standpunkt in Antiochia sich habe zu Schulden kommen lassen: während er im Grunde mit Paulus einig gewesen sei. Paulus aber müsste sich in eine ungerechte Consequenzmacherei verlaufen, wenn er bei diesem Sachverhalt dem Petrus mit der grössten Schärfe das vorgeblich auch von ihm anerkannte Princip vorhielte. Dies ist aber unglaublich, da er den Galatern von einer lange vergangenen Geschichte erzählt, und da er, wenn Petrus sich nur einmal den Judenchristen accommodirt hätte, in jener Stelle zugleich seine Weise verurtheilte den Juden ein Jude zu sein. Also aus der ganzen Anklage ist nichts anderes zu schliessen, als dass Petrus vielmehr, indem er mit den Heiden ass, eine ungewohnte, aber seinem raschen Charakter angemessene Anwandlung von Liberalität verrieth, und bei der Ankunft der Jacobiten nur auf den Boden seiner ursprünglichen, gewöhnlichen Ansicht zurücktrat. Ueberdies aber ist die Art, wie Paulus neben dem Petrus den Barnabas unter denen erwähnt, die sich durch die Jacobiten zur Heuchelei verleiten liessen (Gal. 2, 12.), ein deutlicher Beweis, dass bei Petrus nicht dieselbe Ansicht wie bei Barnabas vorauszusetzen ist, bevor beide in dem heuchlerischen Benehmen zusammentrafen. Die Formel *ὥστε καὶ Β. συναπήχθη τῇ αὐτῶν ὑποκρίσει* sondert diesen bestimmt von Petrus und den übrigen Juden, dadurch, dass Paulus eine Verwunderung über Barnabas Benehmen klar andeutet. Barnabas nämlich wurde durch seine Heuchelei einer principmässigen Ueberzeugung untreu; darüber musste sich Paulus wundern, bei Petrus verstand es sich von selbst, dass er sich von den Heiden zurückzog. Steht die Sache so, so kann man es mit Hrn. D. nicht für unmöglich halten, dass der Römerbrief ebenso Judenchristen bekämpft, wie der Galaterbrief, den zu ignoriren ihm beliebt hat.

Indem wir zur näheren Betrachtung der Abhandlung über den Römerbrief übergehen, erklären wir, uns nicht auf eine Widerlegung der allgemeinen kritischen Räsonnements und Vorreden (vgl. S. 79—83) einlassen zu können, mit denen sich der Verf. das Terrain für den Angriff zu gewinnen sucht, deren gründliche Langweiligkeit, Verschlungenheit und Lahmheit sich nur ja nicht mit der Kühnheit der Baur'schen Argumentionen messen sollte, wenn auch die letzteren in einzelnen Punkten nicht völlige Ueberzeugungskraft besässen. Mit solchen Silbenstechereien wird doch der Mangel fester Anschauungen und unbefangener Würdigung des historischen Thatbestandes nicht ersetzt. Und wie wird mit dem Thatbestand umgegangen? Indem der Verf. dem Römerbrief die Ehre vindiciren will, ein Triumphgesang für die menschliche Freiheit zu sein, wodurch Paulus nicht von dem Standpunkt der Urapostel differiren würde, setzt er als Meinung Baur's voraus, dass der Unterschied von Paulinismus und Petrinismus sich auf den von Unfreiheit und Freiheit reducire. Insofern Ref. nur das Interesse an dem vorliegenden Buche nimmt, die darin enthaltenen Angriffe auf die wirklichen Ansichten Baur's zu beleuchten, die eben citirte Ansicht des Hrn. D. aber am Ziele weit vorbeischiesst, so könnte er füglich die ganze Entwicklung über den Römerbrief übergehen. Denn einige Ordnung in Herrn D.'s Gedanken hineinzubringen ist eine zu schwierige und weitläufige Aufgabe. Jedoch wird es für Andere vielleicht erspriesslich sein, sie noch mit einigen Resultaten dieser positiven Kritik bekannt zu machen. Nämlich Röm. IX. enthält die Lehre von der Freiheit. Aus der Phrase κατ' ἐκλογὴν (V. 11) soll hervorgehen, dass die πρόθεσις Gottes nicht als eine unbedingte, sondern an irgend etwas im Menschen gebundene anzusehen sei. Allerdings könne die Beschränkung der göttlichen Wahl nicht in den Werken liegen, aber dieselbe sei bedingt durch die von ihrer Bethätigung unabhängige »unübertragbare Persönlichkeit« Isaaks und Jacobs, Gott binde sich »an das, was der Mensch als dieser von innen heraus in sich selbst seiende zu bedeuten habe« (S. 85). Wie kommen aber jene Männer schon zu einem solchen Charakter, von denen es heisst: μήπω γεννηθέντων? Oder meint Hr. D. etwa im Sinne des Paulus von einer Persönlichkeit vor ihrer Geburt sprechen zu dürfen, der den Menschen von Gott bestimmen lässt, wie das Gefäss aus Thon vom Töpfer. Was hilft es ferner dem Verf., dass Paulus mit diesem Grundsatz, der die ganze vorhergehende Entwicklung des Capitels beherrscht, nicht Ernst macht, sondern so wie er ihn ausgesprochen hat, der Vorstellung von der Freiheit und Zurechnungsfähigkeit wieder Raum giebt, so aber, dass in S. 22 die stärksten Gegensätze nur zusammen behauptet sind? Denn was er als Haupt-

gedanke in Cap. IX. finden will, dass Paulus eine Gerechtigkeit Gottes behaupte, der gegenüber die von den Juden geforderte nur Willkühr sei (S. 88), und dass er demnach der Freiheitstheorie huldige, das ist nur, wenn man es umkehrt, wahr. Eine andere Entdeckung des Hrn. D. ist die, dass es »die Worte und Formeln vom alleinigen Glauben nicht sind, auf die es dem Paulus ankommt« (S. 90), sondern dass »er sich zum Ebionitismus der Werke bekenne« (S. 91), wofür er sich auf das zweite Capitel beruft! So wenig sieht er ein, dass hier nur das Postulat und die Möglichkeit der Gesetzeserfüllung ausgesprochen ist, deren Wirklichkeit aber nur auf dem Grunde des Glaubens gezeigt wird, nachdem als Erfahrung die allgemeine Sündhaftigkeit im Anfange des dritten Capitels entwickelt ist. Wir wünschten Hrn. D. etwas von der steifen Orthodoxie, über die er sich an einer Stelle moquirt, um in dieser Frage wenigstens taktfest zu sein. Im 14ten Capitel hat bekanntlich Baur Spuren judaistischer Ascese gefunden. Paulus spricht sich darüber so aus, dass, so wenig er die Speisewählerei als nothwendiges Kriterium des Christenthums angesehen wissen will, die Ueberzeugungen, vermittelst deren die Einen die Speiseunterschiede zu einer gewissen Bedeutung für sich erheben, von den Andern geachtet werden sollen. Während also die strenge Parthie in den Speisen an und für sich einen Grund für oder gegen ihren Genuss sieht, so gesteht ihnen der Apostel diesen Charakter nur zu in der Beziehung der Ueberzeugung auf dieselben. Dass Paulus diese jüdischen Uebungen an und für sich gebilligt hätte ist ganz gegen seine Erklärung, dass nichts *δι' αὐτοῦ κοινὸν* sei. Was also Paulus nicht als objektiv nothwendig, sondern nur aus Toleranz anerkennt, nämlich den Glauben, der Werke der Ascese thut, das soll nach Hrn. D. der wahre Paulinische Glaube sein, und gegen die unduldsamen Pauliner das Misstrauen vielmehr darum geäussert werden, weil sie für das Wesentliche im Christenthum die Ungebundenheit in Speise und Trank und Tagen halten (S. 70). Dies behauptet Hr. D. im Angesicht von V. 17: *οὐ γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βρῶσις καὶ πόσις*! Mit einer solchen Betrachtung einzelner Stellen glaubt Hr. D. die Behauptung und den Nachweis, dass der Römerbrief gegen eine in Rom vorhandene Judenchristenparthei gerichtet sei, eludiren zu können. Nicht glücklicher ist er in der Auslegung des letzten Capitels der Apostelgeschichte, in welchem Baur einen auffallenden Widerspruch der Judenältesten gegen die im Römerbrief doch vorausgesetzte Existenz einer Christengemeinde in Rom nachgewiesen hat. Indem sie nämlich unter der *αἵρεσις*, der allgemein widersprochen werde (Act. 28, 22), das vom Jüdischen sich unterscheidende Paulinische verstünden, und hierüber von Paulus selbst

Auskunft verlangten, erklärten sie stillschweigend, dass sie mit dem Christenthume überhaupt bekannt seien (S. 62). Hiebei ist nur nicht zu begreifen, wie die Aeltesten, wenn sie nur von einseitigen Judenchristen über die Tendenzen des Paulus gehört haben, sagen können, sie hätten nichts Böses von ihm vernommen, da der erwähnte allgemeine Widerspruch, den seine Richtung fand, auch zu Verläumdungen gegen seine Person seine Zuflucht nahm. Also muss es doch dabei bleiben, dass jene αἵρεσις das Christenthum überhaupt ist, zumal die Apostelgeschichte nichts von einer abweichenden paulinischen Richtung wissen will. Die Einwendungen, die der Verf. gegen Baur's Zweifel an der Aechtheit von Cap. 15. 16 vorbringt, können allein sich versprechen, Anklang zu finden, Ref. wenigstens wagt nicht, sich für eines oder das andere zu entscheiden, doch ist diess auch für die Beurtheilung der Frage nach dem Charakter des Urchristenthums verhältnissmässig unwichtig.

Seine Betrachtung der Corintherbriefe eröffnet der Verf. mit weitläufigen Deklamationen über die Erschleichung, die Baur beginge, indem er ausdrücklich zugäbe, die petrinische Parthei hätte sich in ihrem Gegensatz gegen Paulus mit Unrecht auf Petrus berufen, und doch zugleich jene Parthei zur Charakteristik des von Paulus unterschiedenen Urchristenthums benutzte. Der daran angeknüpfte Vorwurf der Oberflächlichkeit, durch welchen ziemlich deutlich der des *dolus malus* hindurchscheint, fällt aber leider auf den Verf. zurück, der aus dem Galaterbrief hätte lernen können, dass wenn die Urapostel keinen direkten Angriff gegen Paulus unternahmen, was sich nicht nachweisen lässt, ein Conflikt der beiden verschiedenen Richtungen nur durch den zu Jerusalem geschlossenen Waffenstillstand verhütet wurde, und die Gegner Pauli bei den Uraposteln, wenn auch nicht auf Auktorisation ihrer Invektiven gegen jenen, so doch auf Uebereinstimmung in den Grundsätzen rechnen konnten. Aber so bodenlos ist diese positive Kritik auch in anderen Fragen, so sehr setzt sie sich über alle faktischen Verhältnisse weg, sie, die das Banner der Thatsache zu erheben sich schmeichelt. Um Baur's Ansicht von der Christusparthei zu widerlegen, wird nicht versucht, ihm seine Beweisstellen zu entziehen, sondern auf Grund der vorgeblich aus dem Römerbrief gewonnenen Ueberzeugung, dass es keine genau abgegränzten Partheien in der ältesten Gemeinde gegeben habe, die Vermuthung geäussert, die Stelle 1 Cor. 1, 12 enthalte blos das wüste Geschrei von Leuten, die selbst nicht wüssten was sie wollten. Diess scheint dem Ref. der kurze Sinn einer Charakteristik auf S. 116. 117 zu sein, die nicht blos von allen in den Briefen enthaltenen Spuren des Gegentheils abstrahirt, sondern auch in sich

so unklar ist, dass man nicht weiss, wo man mit ihrer Widerlegung anfangen soll. Da der Verfasser sich vorspiegelt, die 4 Partheien seien eigentlich nur eine mannigfach zerrissene Parthei (?), so knüpft er an den Namen des Christinismus, an den alle mehr oder weniger Anspruch hätten, ein wahrhaft monströses Bild von Antichristenthum, in welchem wie in einem Hexenkessel alle möglichen Ingredienzien durcheinander gekocht sind. Auf jenem Gemälde des falschen Christenthums treten (S. 121) auf: Gleichgültigkeit gegen die evangelischen Thatsachen, Messiasphilosophie und ein solchen Philosophemen angepasstes Judenthum, Wohlgefallen am Selbstgemachten, Jüdische Gnosis, die längst das Judenthum zur Menschenweisheit gemacht hatte u. s. w. Als scheinbare historische Stützen soll für diesen Mischmasch die damals allverbreitete Erwartung eines Messias dienen, deren sich in Palästina Manche bedienten, um sich für den Messias auszugeben, und die in Rom den dem *impulsor Chrestus* zugeschriebenen Tumult erregte, durch den Aquila und noch manche seiner Gleichgesinnten zur Auswanderung nach Corinth bewogen wurden. Ferner beruft sich der Verfasser auf die im 1 Cor. 1, 21 f. dargestellte Entgegensetzung der himmlischen Weisheit gegen die menschliche. Wie nun solche Leute, die noch nicht Jesus von Nazareth als den Messias anerkannten, in die christliche Gemeinschaft herankommen konnten, sucht der Verf. an den aus Act. 18, 24 f. bekannten Johannisjüngern anschaulich zu machen, denen er blos Interesse am Messiasbegriff und an den Spekulationen darüber beilegt (S. 130). Das heisst aber, die Finsterniss durch Finsterniss erleuchten zu wollen! Die Johannisjünger sind eine unklare Erscheinung, aber zufällig ist doch so viel klar, dass der Verf. sie ganz falsch auffasst. Denn man wird doch keine blossen Spekulationen über den Messiasbegriff darunter verstehen können, wenn es von Apollos heisst V. 25: *οὗτος ἐκάλει καὶ ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ κυρίου*! Der Verf. zieht denn aus diesen 3 historischen Daten und einigen eigenen Phantasieen folgendes Resultat über die Corinthischen falschen Christen: „Was war demnach der Zustand der Corinthischen Gemeinden? So viel Köpfe, so viel Sinne. So viel Individuen, so viel Partheien. So viel Christen, so viel Christi. Und für alle diese Christi, denen gegenüber Paulus nichts hatte als den Jesus, den er mit den sogenannten Judenaposteln theilte, glaubt man das Urchristenthum der Judenapostel verantwortlich machen zu können. Und wenn solche Christi, bei denen der Jesus Nebensache ist, bis in's zweite Jahrhundert auf den Grenzen zwischen Christenthum und jüdischer Gnosis umherspuken, so soll auch diess noch das Urchristenthum sein, das im Besitze der Legitimität gegen den immer noch nicht durchgedrungenen Paulinismus ist" (S. 134). Welche

Logik. Man vertauscht das Subjekt eines richtigen Satzes mit einem anderen, nicht passenden, und schiebt den so verunstalteten Satz dem Gewährsmann des ursprünglichen in's Gewissen! Schier lächerlich werden aber die Deklamationen des Verfassers, wenn er dieselben mit Ironie würzen will. Er fährt fort: „Ein solcher Christus ist der der Clementinischen Homilieen, des Hand- und Hausbuchs der Tübingischen Kritik. Diese Clementinen, die den Mosaismus predigen, die das Christenthum Jesu nur, weil es nun einmal da ist, als eine der Formen des Judenthums sich gefallen lassen, sollen die eigentlich kanonische Urkunde des Urchristenthums, wenn auch schon etwas stark in den hautgout der Gnosis übergegangen, sein.“ Uebrigens ist das Gemälde des Christinismus noch nicht vollendet. Es gilt noch mit den schon gegebenen Zügen die Phrase *κατὰ σάρκα Χριστὸς* zu vereinigen. Diess thut der Verfasser, indem er mit grossem Pathos uns eröffnet, dass der falsche Idealismus zugleich Materialismus sei, und weil man sich mit einem falschen Idealismus doch nicht der Achtung vor der Geschichte entziehen könne, so sei „der Jesus dieser überschwänglichen Christusphilosophie der ganz gewöhnliche Mensch, ohne Weihe und Verklärung, blos Träger des Christusgespenstes, ein Stück aus der Garderobe, welche stets wechselnd der Christus unheimlich durch unsere Zeitlichkeit spukt“ (S. 136). Diess wäre also ein Jesus *κατὰ σάρκα*, aber er ist selbst noch nicht *Χριστός*, auch nicht im Sinne jener Idealisten, also auch nicht *Χριστὸς κατὰ σάρκα*, also hat Paulus eine falsche Bestimmung mitgetheilt, also ist gar nicht daraus das zu schliessen, was der Verf. meint. So löst sich das vorgebliche Stück der gespensterhaften Garderobe für uns in eine einfache falsche Combination auf. Und nicht minder wird die mit solchem Aufwand von Scharfsinn aufgebaute Schilderung des christinischen Idealismus vor der einfachen Bemerkung zerfallen müssen, die der Verf. schon in der von ihm angeführten zweiten Abhandlung Baur's über die Christusparthei vom J. 1836 hätte finden können, — dass die ganze Argumentation von Cap. 1, 17 — 4, 5 als Punkt der Uebereinstimmung zwischen Paulus und den Gegnern die Anerkennung des Kreuzes Christi und Christi als des einzigen Grundes voraussetzt, dass also nur solche Gegner angenommen werden dürfen, die mit der Anerkennung, dass Jesus der Christ sei, wirklich auf den Boden des Christenthums getreten waren. Was der Verf. noch weiter zur Nachweisung seiner Chimäre an den übrigen Verhältnissen der Corinthischen Gemeinde vorträgt, können wir füglich übergehen, um uns zu seiner Antikritik über die Pastoralbriefe wenden.

In Betreff dieser Briefe kommt es Hrn. D. darauf an, wahrscheinlich zu machen, dass der uns bekannte Gnosticismus seine Vorläufer

und Wurzeln schon im ersten Jahrhundert gehabt habe, um jene von der Polemik gegen gnostische Elemente erfüllten Briefe für dieses Zeitalter in Anspruch nehmen zu können. Allerdings ist jener Satz zuzugeben, und am wenigsten ist er von Baur geläugnet worden. Ob aber die Andeutungen der Briefe selbst nur solche gnostische Keime voraussetzen, möchte sehr die Frage sein. Hr. D. ereifert sich sehr, dass Baur trotz jenes Zugeständnisses keinen *gnosticismus ante gnosticismum* anerkennen wolle. Es kommt aber darauf an, zwischen den Merkmalen der uns bekannten Systeme des 2ten Jahrh. zu unterscheiden, welche derselben wohl den fraglichen vorläufigen Erscheinungen eignen könnten. Denn nur auf diese äussern Merkmale kann es hier ankommen, da die Polemik der Briefe ebenso wenig als Hr. D. eine Einsicht in das Wesen und das Princip der Gnosis verrathen. Jene sind aber der Doketismus und die Aeonengenealogieen. Jener nun mag auch schon den embryonischen Anfängen jener Geistesrichtung angehört haben, er ist es auch, wegen dessen man Cerinth als einen Vorläufer der Gnosis betrachten mag, die Genealogieen aber können nur auf der Stufe der systematischen Ausbildung der Gnosis hervorgetreten sein, die jedoch nach allen historischen Zeugnissen erst dem 2ten Jahrh. angehört. Diese Ausarbeitung der Aeonenreihen hängt nämlich von dem Interesse ab, welches als das wesentlich gnostische bezeichnet werden darf, das Verhältniss zwischen Gott und Welt zu begreifen und zu vermitteln, und entsteht nicht auf eine zufällige und anonyme Weise, sondern nur durch die wissenschaftliche Absicht bestimmter Leute, in Hinsicht welcher wir durch die Geschichte an die bekannten Namen des 2ten Jahrhunderts verwiesen werden. Insofern nun die Pastoralbriefe gegen die Genealogieen polemisiren, sind wir genöthigt sie in's 2te Jahrh. zu setzen. Hr. D. bestrebt sich zwar auch, den Punkt aufzufinden, mit welchem die Gnosis aus ihrer anonymen Vorgeschichte in ihre eigentliche, begriffsmässige Existenz eintritt; welchen er findet, werden wir nachher mit seinen eigenen Worten anführen. Um nämlich die Aechtheit jener Briefe zu beweisen, beruft er sich auf die von ihm in den Corintherbriefen entdeckten Gnostiker, mit welchen die Schilderung der Pastoralbriefe übereinstimmen soll. Wie wichtig diese Meinung ist, werden wir nicht erst zu beweisen haben, wollen aber einige Stellen anführen, um die Fähigkeit des Hrn. D. zum Verstehen einer so wichtigen Erscheinung, wie die Gnosis, nachzuweisen. Es heisst S. 103: „Der Ebionitismus, Judaismus, Gnosticismus, welchem des Apostels Kampf gilt, ist eben so neuerungssüchtig, als stabil, hält eben so fleischlich an Auktoritäten, als er sie leichtsinnig mit Füssen tritt, trotzt auf das Gesetz und schändet es doch. Das Gesetz ist für ihn, was der Fetisch

für seinen Anbeter, was für den Pöbel ein Tyrann. Wenn hierin eine Vermischung der Extreme sich zeigt, und wenn wir Vermischung der Extreme als den Charakter jedes Gnosticismus bezeichneten, so ist doch die unvermittelte Verbindung der die Weltgeschichte bedingenden Gegensätze eine ganz andere im Gnosticismus des zweiten Jahrhunderts, als diejenige, die sich im apostolischen Zeitalter uns darstellte. Dass er ein Gemisch sei von Spiritualismus und Materialismus, von einem jedes geschichtlichen Lebens beraubten Gott, und einem sich an die Entwicklung in der Geschichte verlierenden Göttlichen, von Weltentsagung und weltlichem Hochmuth, von Aberglauben und Unglauben, dass, während er einseitig nach Ideen jagt, diese Ideen ihm unter der Hand zu solchen Realitäten werden, von denen sich Geschichten, wie von den Dingen dieser Welt erzählen lassen, so dass sie damit aufhören, Ideen zu sein, braucht auch nur angedeutet zu werden, um einleuchtend zu sein. Im Uebrigen genügt für unsern Zweck die negative Angabe, dass es hier nicht mehr die Frage nach der Geltung des mosaischen Gesetzes ist, woran als an der Hauptaufgabe der Gnosticismus des 2ten Jahrh. sich übt. Wir behaupten nicht, es läge diess nicht immer noch zu Grunde, aber von diesem Grunde aus hat man sich in die m e h r metaphysischen Gegensätze des Demiurgen und des guten Gottes, der Gerechtigkeit und der Güte, der Materie und des Geistes zurückgezogen. Wir behaupten auch nicht, es läge diess m e h r metaphysische Gebiet dem Gnosticismus der paulinischen Zeit ganz ferne, aber es bildet nur den Hintergrund dieses Gnosticismus, der eben darum noch m e h r praktischer, ein noch nicht i n d e m G r a d e, wie der spätere, gnostischer Gnosticismus ist." Man verzeihe dem Ref., dass er diese in ihrer Unklarheit so redselige Stelle ganz mitgetheilt hat. Sie dient zur Charakteristik jener Geschichtsauffassung, gegen die nie genug protestirt werden kann, die an allen Erscheinungen zwei Seiten auswittert, aber vermöge ihrer *vis inertiae* nie das Wesen, die Einheit jeder Erscheinung auffinden kann, und sich begnügt, durch die Anwendung des quantitativen Unterschieds alle Eigenthümlichkeiten der Erscheinungen zu einer grossen Langenweile zu verschwemmen. — Von den exegetischen Gründen Baur's für seine Ansicht, dass namentlich Marcion in jenen Briefen bekämpft werde, hat Hr. D. weder dessen Auslegung von *νομοδιδάσκαλοι* (1 Tim. 1, 7) entkräftet, da es eben nachher heisst: *οἴδαμεν δὲ, ὅτι καλὸς ὁ νόμος* und nicht *οἴδαμεν μὲν* u. s. w., noch gegen dessen Erklärung von 1 Tim. 6, 20 etwas genügendes eingewendet. Unter den übrigen Eigenthümlichkeiten jener Briefe weist sowohl die Bedeutung der kirchlichen Beamten als das Institut der Wittwen und das in beiden Fällen erwähnte Bedenken gegen die 2te Ehe über das aposto-

lische Zeitalter hinaus. Die Beziehung des μιᾶς γυναικὸς ἀνὴρ und ἑνὸς ἀνδρὸς γυνὴ auf die dem 2ten Jahrhundert eigenthümliche Verwerfung der 2ten Ehe, ist der Verfasser naiv genug, abzuweisen, weil, wie er meint (S. 239), nach allen Sprachgesetzen es vielmehr eine Injurie gegen die Wiederverheiratheten sein würde, sie zweier Männer Weib zu nennen. Mit jenen präcisen Ausdrücken soll also blos die eheliche Treue verlangt sein, deren Gegentheil der Apostel aber gewiss nicht so verblümt ausgesprochen hätte. Was will aber Hr. D. mit seiner Berufung auf jene Sprachgesetze, wenn die Eingehung der 2ten Ehe im 2ten Jahrh. faktisch als πορνεία galt. Wäre er hierauf aufmerksam gewesen, so hätte er gewiss diese Ansicht, desshalb weil sie doch sich allmählig gebildet hätte, auch für das apostolische Zeitalter in Anspruch genommen, wie er denn auch keinen Anstand nimmt, auf dieselbe Weise das Wittweninstitut in das apostolische Zeitalter zu verlegen. Dagegen bestrebt er sich, in den Andeutungen der Briefe über die Presbyteren die Vorstellung von ganz fliessenden und unfertigen Verhältnissen zu entdecken, indem er aus der Apostelgeschichte beweist, dass Paulus selbst an einigen Orten Presbytern eingesetzt habe, und wo er es nicht gethan, z. B. in Corinth durch seine Eile daran gehindert worden ist. Diese letztere Clausel fügt der Verf. hinzu, um nicht aus den Corinthischen Verhältnissen widerlegt zu werden, gegen deren Zerrüttung Paulus doch nicht das Mittel kirchlicher Disciplin in Anwendung bringt. Allein wenn die Apostelgeschichte es sonst als natürlich darstellt, dass Paulus eine neugestiftete Gemeine sogleich mit Presbytern versah, was zwar bei dem bekannten Charakter und Ursprung jener Schrift zweifelhaft und unsicher ist, so giebt sie uns nicht an die Hand, dass Paulus in Corinth wegen Mangel an Zeit jene Einrichtung unterlassen habe, da er sich geraume Zeit dort aufhielt. Zugleich aber ist der Umstand, dass es Bewerber um die Ἐπισκοπὴ gab (1 Tim. 3, 1), genügend um die Ansicht abzuwehren, dass hier so einfache und fliessende Verhältnisse stattfanden, wie in Corinth zur Zeit des Apostels, dessen Erwähnung des χάρισμα κυβερνήσεως Beweis genug ist, dass er ein Amt der Ἐπισκοπὴ nicht kennt. Weisen nun diese Merkmale den Briefen ihren Ursprung bestimmt in der nachapostolischen Zeit, oder direkt im 2ten Jahrhundert an, so ist es gleichgültig, ob noch einzelne andere Stellen derselben zur näheren Begründung jener Ueberzeugung herangezogen werden: wie von Baur geschehen ist. Wir geben Hrn. D. sehr gern zu, dass dieselben streitig und unsicher sind und bleiben, nur ist damit nichts für ihn gewonnen.

Den Schluss des Buches bildet eine Abhandlung über den Aufenthalt des Petrus in Rom, den der Verf., da er nicht umhin kann, alle

übrigen Zeugnisse dafür mit BAUR zu verwerfen, aus dem ersten petrinischen Brief beweiset: da Babylon doch Rom bedeute. Das letztere ist nun wohl ganz richtig, ob aber darum Petrus diesen Brief in Rom geschrieben habe, kann nur dem glaublich sein, der dem Unterschiede der paulinischen und petrinischen Richtung seinen Verstand verschliesst. Uebrigens lässt es der Verf. recht deutlich werden, wie ungern er die Traditionen über Petrus aufgiebt, und darin dem Manne, gegen den er streitet, Recht ertheilt. Er unternimmt daher, wie es scheint, zum Ersatz für seinen literarischen Kriegsruhm, die Widerlegung der katholischen Ansicht von der Gründung der römischen Kirche durch Petrus, was allerdings nicht schwer war, und desshalb bedeutenderen Ruhm nicht einbringt. Im Interesse der eigentlichen und ursprünglichen Tendenz des Buches lag jenes aber nicht. Wir müssen nach allem diesem die Absicht des Verf., die gewöhnliche Ansicht von der ältesten Kirche zu rehabilitiren, für nicht gelungen erklären, glauben aber auch die Leser überzeugt zu haben, mit wie geringen Mitteln Hr. D. jene grosse Aufgabe zu lösen versucht hat.

— S —

Geschichte der Trennung der englischen Kirche von Rom. Von Johannes v. Gumpach. Darmstadt 1845. 291 S. Preis: 3 fl.

Nach der Vorrede zu schliessen, ist diese Schrift im Interesse der s. g. deutsch-katholischen Kirche herausgegeben. Der Verf. wünscht den Satz zu allgemeinerer Anerkennung zu bringen, »dass nur aus der »Asche des Pabstthums die katholische Kirche wieder erstehen kann.« So weit wäre der Stoff gut gewählt zu dem Zweck, indem ja die Hauptbedeutung der englischen Reformation nicht reiner Protestantismus, sondern Anglokatholicismus war, d. h. negativ, Aufhebung des römischen (päbstlichen) Katholicismus, positiv, Begründung eines englischen Katholicismus, also auf dem Boden der englischen Volksthümlichkeit etwas demjenigen ähnliches, was die Deutschkatholischen anstreben innerhalb des deutschen Volksthums. Auch der Titel des Buchs scheint absichtlich dem gemäss so gefasst zu sein wie er ist, nämlich: Geschichte (nicht »der englischen Reformation«, sondern) der Trennung der englischen Kirche von Rom.

Es fragt sich nun: ist die Bearbeitung des Stoffs demselben angemessen? Der Verf. erzählt die Geschichte der englischen Reformation so, dass er, nach einer Einleitung über die Vorbereitung der Reformation

überhaupt, und namentlich der englischen, in 15 Kapiteln die kirchlich-politischen Ereignisse, welche England im Lauf des XV. Jahrhunderts vom Regierungsantritt Heinrichs VIII. bis zum Tod der Königin Elisabeth betrafen, in chronologischer Ordnung durchgeht. Zehn Kapitel befassen sich mit Heinrich VIII, zwei mit Edward VI, zwei mit Maria, eines mit Elisabeth. Und zwar bindet sich der Erzähler streng an die Zeitfolge, so dass er z. B. auf folgende Weise fortzufahren pflegt: »das folgende Jahr führte zu bedeutenderen Schritten«; »das Jahr 1531 verging ohne dass etwas Entschiedenes geschehen sei« (sic!) S. 56 f. Man sieht, dass ganz die chronistische oder Annalenform vorherrscht, d. h. dass man eine höhere Kunstform der Geschichtschreibung hier nicht suchen darf.

Hat somit das Buch einen Hauptmangel der Chronik an sich, so leidet es andererseits auch an einer Einseitigkeit der pragmatischen Geschichtschreibung, sofern der Verf. sich vorzüglich bemüht, ferne Beweggründe zu entdecken, die feinsten Fäden einer Handlung über ihre Verwicklungen und Durchkreuzungen hinüber bis auf die letzten Quellen zu verfolgen, jedesmal alle menschlichen Ursachen und Gründe zu wissen, und sich mit diesen und mit den Schlichen der Politiker zu begnügen. Ohne Zweifel machen die vielfachen Verwicklungen der Politik Englands mit der Politik Roms, Frankreichs, und der spanisch-östreichischen Monarchie in jenen Zeiten eine solche Pragmatik für diesen Stoff nothwendig; aber der Verf. verfällt eben in die Einseitigkeit, dass ihm über der Politik die Religion und die religiöse Bewegung, über den Berechnungen und Intriken der Staatsmänner die Gefühle des Volks, über dem menschlich Verwickelten das göttlich Einfache und Grosse aus dem Blick zu schwinden droht. An vielen Stellen muss der Leser beinahe vergessen, dass es sich um ein religiöses Interesse handelt; man meint bald die häusliche Geschichte Heinrichs VIII. vor sich zu haben (wie denn z. B. der Process und die Hinrichtung der Anna Boleyn viel zu ausführlich gegeben ist), bald eine Geschichte der europäischen Diplomatie zu lesen, nicht aber ein Stück Kirchengeschichte. Zu den Fehlern dieser Pragmatik des Verf. gehört auch die Gewohnheit, entweder argwöhnischer und misstrauischer Weise schlimmere Absichten bei den handelnden Personen, besonders bei den Gegnern der anglikanischen Reformation, vorauszusetzen, als sich erweisen lassen, oder auf der andern Seite den Leuten günstigere Gesinnungen, Meinungsänderungen unterzuschieben, so dass mehrere Männer, die im Leben und Handeln der Reformation in England entschieden entgegengetreten sind, wenigstens auf dem Todtenbett in der Stille ihr Verfahren bereuen und so der guten Sache letztlich noch selbst beitreten müssen. Man vergleiche, was Verf. S. 261 über das Ende des Cardinals Pole sagt.

Uebrigens ist mit Lob anzuerkennen, dass der Verf. meist sehr lebendig und anschaulich erzählt, wie er denn besonders in den häufigen Anmerkungen Mittheilungen macht aus Gesandschaftsberichten, Memoiren von Zeitgenossen, Briefen der handelnden Personen, Staatspapieren, und zwar zum Theil aus ungedruckten Urkunden, aus Handschriften des British Museum zu London, Mittheilungen, die mitunter pikant und witzig und auch für einen Kenner der englischen Reformationsgeschichte theilweise neu sind.

Diese Bemerkung führt auf eine weitere Eigenthümlichkeit des Buches. Objektivität ist bekanntlich eine Haupttugend an einem Geschichtschreiber. Diese Tugend besitzt unser Verf. in so ausserordentlichem Grade, dass es, wo nicht Bewunderung, so doch grosse Verwunderung erregen muss. Der Verf. hat sich nämlich, da er englische Geschichte, und anglikanische Kirchengeschichte erzählt, so sehr in die anglikanische Denkweise hineinversetzt, dass er ächt englische Gesinnungen ausspricht, und vom ächt englischen Standpunkt aus die Sachen ansieht und beurtheilt, als wäre er leibhaftig ein Engländer. Wenn es z. B. S. 91 heisst: »Die Vernunft und die Reformation feierten hier, unter Heinrichs Banner, einen entscheidenden Sieg, und für immer wird das dankbare England seinem Andenken dafür eine gerechte Verehrung zollen;“ und S. 254: „Cranmer's Andenken wird in der dankbaren Erinnerung seines Volkes fortleben, so lange es eine Geschichte hat“ — so sollte man denken, das sage nicht ein Deutscher, sondern ein Engländer. Wenigstens schickt es sich für letzteren weit besser, so etwas auszusprechen, da er als Glied der Nation deren wirklichem Gefühle Worte zu leihen sich bewusst sein kann, während ein Fremder einer andern Nation nicht wohl eine Verpflichtung zum Dank gegen ein eigenes Glied derselben auferlegen darf. Am lautesten übrigens spricht in dieser Hinsicht der Schluss des Buches S. 290 f.:

„Elisabeth erhob England zu jenem Bollwerk des geläuterten Glaubens und der geistigen Freiheit, — — das jetzt wie eine herrschende und schützende Burg im Meere dasteht, und, zu jeder Stunde bereit zu fördern und zu helfen, das Geschick des protestantischen Europa's bewacht, Tausende und aber Tausende freisinniger, frommer und begeisterter Männer in alle Welt aussendet, um den entferntesten und rohesten Völkern der Erde die reinen Lehren des Christenthums zu predigen, und kein Opfer scheut, um sie zu Bürgern derselben Gemeinde, zu Theilnehmern derselben Menschenrechte zu machen, und die Segnungen der Reformation, Freiheit und Licht, unter ihnen zu verbreiten, denen es selbst sein Glück und seine Grösse verdankt.“

Wenn ein Engländer in ein so panegyrisches Lob ausbricht, so wird das Jedermann begreiflich finden, aber ein Deutscher? Das ist zum Verwundern! Nun, es wird eben zur Objektivität des Historikers gehören. So steht aber auch die Begeisterung für das Homilienbuch und das common-prayer-book S. 181 und 189 einem wirklichen Anglikaner natürlicher, als einem Deutschen, sei er Protestant oder Deutschkatholik. Wie bisher mit Lob und Begeisterung, so an andern Stellen mit Zorn und aufgeregter Polemik, versetzt sich Verf. in ein englisches Gemüth. Wenigstens kann man es eher einem Engländer zu gut halten, und eine solche Sprache der gerechten Aufwallung eines patriotischen Herzens entschuldigen, als einem nichtbetheiligten, und dazu noch durch Geschichte gebildeten Deutschen, wenn über die Excommunikationsbulle Pauls III. gegen Heinrich VIII. S. 135 f. gesagt wird: „wir dürfen sie unbedenklich als eine verruchte That bezeichnen, deren teuflischer Gedanke nicht in der Brust eines Menschen, auch nicht des gesunkensten, sondern nur einem seit Jahrhunderten genährten Geiste der Verworfenheit entspringen konnte, einem Geiste, der in Sünde gezeugt und von der Sünde lebend, nichts anderes als die Sünde hat, um sein scheussliches Dasein zu fristen. Was sind die blutigsten Handlungen des englischen Königs gegen das Register der hier beabsichtigten Verbrechen!" Auch das wird wohl unter die gleiche Kategorie der Objektivität gehören, dass der Verf. in ächtem Geiste der anglikanischen Kirche, welche sich die Katholicität vindicirt, nicht sagt „katholisch", sondern „römisch", „römischer Katholicismus" (S. 226. 266 und öfters), wo wir Deutsche kurzweg zu sagen pflegen „katholisch."

Aber so sehr hat der Verf. aus allen Kräften sich bemüht, objektiv zu sein, dass er nicht nur, wie gezeigt, in der Gesinnung und Denkart und in Kunstausdrücken anglikanisirt, sondern sich auch bestrebt so oft als möglich englische Ausdrucksweise anzuwenden, selbst auf die Gefahr hin, dass ein gewöhnlicher Leser von gesundem Menschenverstand und einiger deutscher Sprachbildung das Betreffende für schlechthin undeutsch, für einen Anglicismus im schlimmen Sinn erkläre. Der Kürze halber mögen nur einige der auffallenderen Beispiele hier stehen. S. 119 werden Gebräuche des Aberglaubens »von den Priestern benützt, um dem leichtglaubigen Volk i h r sauererworbenes Geld aus der Tasche zu locken." S. 141: „der Ausschuss nicht einmal — — vermochte sich in i h r e n Ansichten zu einigen." Das ist eine ebenso ächt englische, als wahrhaft undeutsche, und, an ersterer Stelle, ungeschickte Construktion. Verf. schreibt „h ä u s l i c h e Wunden", statt „Wunden im Innern" im Gegensatz gegen Kriege nach aussen, ein Ausdruck, der sich nur aus dem Gebrauch des englischen domestic erklären lässt.

Vollends undeutsch sind Ausdrucksweisen wie die S. 188. (vgl. S. 191.): »Das allgemeine Gebetbuch machte seine erste Erscheinung in englischer Sprache“ (made its appearance); S. 273: „Das ist eine Selbstfolge“ (self-consequence) statt: „Das versteht sich von selbst.“ Der Pabst (S. 258) erschuf (created) den Peto zum Cardinal; derselbe bestimmte sich (determined himself) für Trient (S. 276) statt dass er sich zu deutsch dafür entschied. Ja sogar harsche Massregeln nennt der Verfasser (S. 196), worin jeder, der halbwegs Englisch kann, mit Vergnügen eine Bereicherung des deutschen Sprachschatzes durch das englische harsk (= streng, hart) begrüssen wird. Rec. glaubt ausdrücklich bemerken zu müssen, dass alle diese Beispiele absichtlich nicht aus solchen Stellen des Textes oder der Noten genommen sind, welche zugegebenermassen Uebersetzungen aus dem Englischen sind, sondern aus solchen Stellen des Textes, wo angeblich der deutsche Schriftsteller in eigener Person auftritt. Um so mehr glauben wir ein Recht zu haben, dem Herrn Verf. zu sagen, dass er würde wohlgethan haben, solche Dinge zu vermeiden, um nicht einen oberflächlichen Leser, der von der Objektivität eines Geschichtsschreibers noch keine geläuterten Begriffe besitzt, auf den Gedanken zu bringen, es möchten auf dem Titel des Buchs vor dem Namen Johannes von Gumpach durch irgend eine Versäumniss die Worte weggeblieben sein:

aus dem Englischen übersetzt.

Ein solcher Leser könnte dann immerhin dem Verf. das Verdienst lassen, Einiges aus seinem Eigenen hinzugefügt zu haben, z. B. etwa die Reflexion, welche ungefähr den Höhepunkt des Ganzen vorzustellen scheint (S. 150): »Liebe und Duldung, getragen von der Vernunft, sind die göttlichen Grundzüge der christlichen Religion. So lange die Menschheit sich nicht zu ihrem lebendigen Begriffe erhebt, kann es keine rein-christliche Gemeinde geben. Die Vernunft ist es, durch die das Wesen des Christenthums in der Seele zur That wird; sie führt den denkenden Menschen, der Denker das Volk, zur Wahrheit« u. s. w. u. s. w.

G. V. L.

Die Einwirkung des Christenthums auf die althochdeutsche Sprache. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Kirche. Von Rudolf von Raumer, Ph. Dr., Privatdocenten an der Universität zu Erlangen. Stuttgart, Verlag von Samuel Gottlieb Liesching. 1845. XVI u. 430 S. in 8.

Dieses Werk behandelt einen sowohl für Theologen als für andere Gebildete wichtigen Gegenstand fast zum ersten Male. Die Neuhochdeutsche Sprache, durch Luther zur Sprache aller deutschen Bildung geworden, ist vermittelst allmähliger Uebergänge aus der Mittelhochdeutschen, diese wieder durch ähnliche Uebergänge seit dem 11ten und 12ten Jahrh. aus dem Althochdeutschen hervorgegangen: hat nun die Lutherische Sprache im Allgemeinen eine grosse Gefügigkeit zum Ausdrucke christlicher Begriffe, so entsteht die Frage, ob unsere Sprache diese erst durch ihn oder schon in älteren Zeiten empfangen habe? Und wenn man aus der eigenthümlichen Art der Sprache eines Volkes nach allen Richtungen hin auf den Zustand seiner Bildung schliessen kann: so kann uns, wie weit das Christenthum in jenen frühen Zeiten unter dem hochdeutschen Volke mehr als bloss durch Abrichtung und Zwang heimisch geworden sei, vorzüglich auch die Art seiner alten Sprache lehren. Endlich müsste es sehr unterrichtend seyn wenn wir näher im Einzelnen erkennen könnten wie das Hochdeutsche aus einer heidnischen eine christliche Sprache geworden.

Da die Hülfsmittel zur Beantwortung dieser Fragen sehr zerstreut und wenig bekannt sind, so gibt der Verfasser im ersten Abschnitte seines Werkes eine zum Theil aus eigener Handschriften-Untersuchung geschöpfte Aufzählung aller Althochdeutschen Sprachdenkmäler. Die nähere Erkenntniss dieser Denkmäler kommt ihm dann im zweiten Abschnitte zu Hülfe, um die Art wie das Christenthum sich der Althochdeutschen Sprache und zugleich der ganzen Bildung unserer Vorfahren bemächtigt habe, in vieler Hinsicht genauer zu beschreiben als die gewöhnlichen Kirchengeschichten davon reden. Wie die Geistlichen selbst unterrichtet waren und wie sie das Volk in der Kirche erzogen und in der Schule unterrichteten, sieht man sehr deutlich an den deutschen oder deutsch-lateinischen Handschriften jener Jahrhunderte, welche fast alle von Geistlichen herrühren und in denen fast alle Ueberbleibsel des Althochdeutschen sich für uns finden. Der letzte Abschnitt dieses mit ebensogrosser Kenntniss als liebevoller Sorgfalt bearbeiteten Werkes erklärt dann im Einzelnen die christlichen Bestandtheile der Althochdeutschen Sprache.

Das Werk gewährt also den allgemeinen Lesern vorzüglich einen doppelten Nuzen. Einmal ist es gewiss allen welche sich nicht selbst viel mit dem Althochdeutschen und den übrigen ältern deutschen Sprachen beschäftigt haben, sehr unterrichtend zu erfahren welches der Ursprung sovieler deutsch-christlicher Ausdrücke sei, die wir täglich gebrauchen und die doch einem grossen Theile nach uns jetzt ihrem Ursinne nach sehr dunkel geworden sind. Der Verfasser geht dazu auch auf die Ursprachen der Bibel zurück: wir bemerken jedoch zu S. 555, dass der Name יֵשׁוּעַ *Ἰησοῦς* überall wo er sich findet den Urkunden zufolge unstreitig erst aus יְהוֹשֻׁעַ umgelautet ist, und dass also, wenn ihn die alten Geistlichen durch das altdeutsche Particip heilant (d. i. unser Heiland) übersezten, sie darin nur einem zu ihrer Zeit verbreiteten Irrthume folgten.

Manche dieser Ausdrücke ergeben sich ihrem Ursinne nach leicht, sobald man sie geschichtlich verfolgt. Wer hat sich nicht über das englische Wort gospel für »Evangelium« gewundert? aber auch unsere süddeutschen Vorfahren kannten dasselbe Wort in der vollständigern Aussprache gotspel d. i. Gotteswort, sowie sie entsprechend für Prophetie das dem griechischen Worte völlig angepasste foraspel bildeten. — Für den Begriff des Gesezes, auch in dem Sinne von Religion, hat das Althochdeutsche ewa oder ea, welches Wort uns nur in der Bedeutung von Ehe geblieben ist. Das Wort ist mit unserem Eigenschaftsworte ewig verwandt: doch mögen wir die Begriffsverwandtschaft nicht mit S. 329. daher ableiten weil das Gesetz oder das Recht das Altherkömmliche seyn kann, sondern daher weil was wirklich Gesetz seyn will von ewiger Dauer zu seyn ansprechen muss. Inderthat bezeichnet das Wort in seiner Anwendung doch eigentlich diese höhere Seite des Gesezes, wonach es mehr ist als ein blosses Herkommen.

Ganz einzeln wie ein unerklärliches Räthsel steht dagegen schon im Althochdeutschen das Hauptwort in diesem ganzen Gebiete got (Gott) da. Schon die heidnischen Deutschen nannten ihre Götter so: aberauch in den Ueberbleibseln des deutschen Heidenthumes hat sich bisjezt nicht gefunden welchen Urbegriff unsere Vorfahren mit diesem Worte verbanden. Dass got mit dem Worte gut nicht unmittelbar eins seyn könne, ist sicher. An das neupersische khŏdâ, worauf seit hundert Jahren manche Gelehrte hinwiesen, kann man auch nicht denken, weil man jezt genau weiss dass es ursprünglich svadatta hiess, woraus nach den Lautgesezen ein deutsches Wort got nicht entstehen konnte. Man sieht nun aus S. 338, dass der jüngere Windischmann neulichst

in einer Abhandlung der Münchener Akademie die Wurzel des Wortes in dem griech. κεύθω (abscondo) hat finden wollen, als bedeutete es eigentlich den Verborgenen: aber wo hätte je ein altes Volk in der Zeit seiner heitern Unbefangenheit seinen Gott vom Verborgenseyn benannt? Die spätere Religion und die Philosophie kann darauf kommen dass Gott ein sehr verborgenes Wesen sei: die Naturreligion kennt ihn nur als ein sich offenbarendes leuchtendes Wesen [1]). Eher also würde ich gerade umgekehrt das sanskr. çudh d. i. hell, rein seyn und das damit verwandte κῦδος (Ruhm) vergleichen, sodass unsere heidnischen Vorfahren ihre Götter vom leuchtenden Glanze benannt hätten; denn ganz ebenso führt das durch soviele verwandte Sprachstämme gehende Wort deus auf den Begriff des Hellen und Leuchtenden zurück.

Zweitens erkennen wir aus den genauen Beweisen welche dies Werk giebt, allerdings sehr sicher dass das Hochdeutsche schon in jenen frühesten Jahrhunderten eine ungemeine Gewandtheit und Gefügigkeit zum Ausdrucke der christlichen Begriffe empfing, und das meist aus sich selbst heraus, ohne viele lateinische Wörter aufzunehmen. Die Lehrer, welche nach den ersten Glaubensboten immer selbst Deutsche waren, liessen sich zu den Bedürfnissen des Volkes herab, ohne ihm viel fremde Wörter aufzunöthigen; das Volk nahm die in seiner Sprache gegebenen Begriffe immer völliger in den Kreis seiner Gedanken auf, und so wurde das Hochdeutsche früh eine ächtchristliche Sprache. Der Verfasser behauptet sehr richtig, der deutsche Klerus jener Jahrhunderte könne im Ganzen nochnicht so entartet gewesen seyn wie in den folgenden Zeiten; inderthat traten ja die Anmassungen Roms welche auch den Klerus verderben mussten, erst mit dem Schlusse dieser althochdeutschen Zeiten in ihrer ganzen Nacktheit hervor.

Doch werden wir Evangelische Christen nie den unklaren Eifer billigen können, womit jene frühesten Geistlichen alle Spuren des deutschen Heidenthums auch da zu vertilgen suchten wo sie sehr unschädlich hätten fortdauern können, ja zum Vortheile der Zeitgenossen und ihrer Nachkommen besser erhalten worden wären. Auch den mühsamsten Nachforschungen der neuesten Zeit ist es nicht gelungen mehr als ein paar kleine Reste des Althochdeutschen aus dem Heidenthume zu entdecken: und hätte zur Zeit des Mittelhochdeutschen die ganze Bildung sich nicht immermehr von den entartenden Geistlichen in

1) Der Aegyptische Gott Ammón oder vielmehr richtiger Amûn war zwar seinem Namen nach der Verborgene, wie Plut. de Iside c. 9. gemeldet wird: aber er ist eben nur ein einzelner Gott aus dem grossen dreifachen Kreise der ganzen Aegyptischen Götterwelt; und nur der ausgebildete Gegensatz dieses einzelnen Gottes zu allen andern kann ihn zu dem „Verborgenen“ machen.

das grosse Volk geflüchtet, so würden wir schwerlich auch nur in jüngerer Gestaltung die Niebelungen besizen. Troz der Einführung des Christenthumes und der dadurch nothwendigen Veränderung der heidnischen Sprachen hätten die besten Lieder und Sprichwörter des alten Volkes sorgsam gesammelt werden müssen, da ein leichtsinniges Zerstören solcher unersezlichen Volksschäze und eine gewaltsame Unterbrechung des ganzen Bildungsganges sich immer empfindlich straft; wir würden vielleicht ein ganz anderes Mittelalter gehabt haben, wenn die Geistlichen in dieser Hinsicht besser ihre Pflicht gethan hätten. Aber sie waren mit dem besten Theile ihrer Seele doch mehr römisch als deutsch, liessen Karl den Grossen dessen gesunder Sinn hierin das Richtige traf mit seinen guten Absichten allein, und erzogen einen frommen Ludwig welcher zerstörte was jener angefangen.

Und wäre dann auch nur der ganze Reichthum und die wunderbare Gefügigkeit des christlich umgebildeten Althochdeutschen uns erhalten worden! Denn dass die Laute und Wortbildungen einer Sprache sich im Laufe der Jahrhunderte allmählig ändern, ist zwar einem grossen Theile nach unvermeidlich: aber wenn ein Volk ganze Wörter und Wortgruppen aus seiner Sprache verliert, nur um statt ihrer fremde einzumischen welche doch ansich nie besser sind und besser seyn können, so ist das nichts als ein Zeichen von Bequemlichkeit oder Hochmuth den sich ein Theil des Volkes ungestraft gegen den andern erlaubt, also eine muthwillige Störung des Bildungsganges und der Geschichte eines ganzen Volkes. Eben dies aber ist schon während der Jahrhunderte des Mittelhochdeutschen geschehen, da Christenthum Wissenschaft und Kunst zwar immermehr unter dem Volke sich festsezte, die Geistlichkeit aber sich unserem Volke in demselben Fortschritte entfremdete. Schon Luther konnte infolge davon gerade den Hauptbegriff um welchen sich Kirche und Volksleben drehet, den der Religion, nichtmehr deutsch ausdrücken, welches doch wie oben gesagt dem Althochdeutschen möglich war: und es ist als wäre damit eine Hauptursache zu den ungeheuern Missverständnissen gegeben welche noch heute in Deutschland über das Wesen der Religion herrschen. Denn wenn in einem Volke wie dem englischen eine wirkliche Mischung zweier gleich starker Volksthümlichkeiten sich vollendet hat, so mag es sogar mit nicht kleinem Nuzen sich auch in seiner Sprache an ein doppeltes Fühlen und Denken gewöhnen. Wenn aber in einem Volke welches nie wirklich eine solche Mischung erfahren hat, dennoch solche Begriffe wie Religion und Staat ganz vereinzelt bloss ihrer scheinbar höheren Bedeutung oder ihrer prächtiger klingenden Laute

wegen sich einschleichen: so ist damit jeder schädlichen Verwirrung ein Freibrief gegeben.

Wozu aber diese Klagen über längst vergangene Zeiten? Dazu, damit wir künftig nicht wieder in solche Fehler versinken deren traurige Wirkung uns die Geschichte zeigt. Rom hat das Vorrecht aberauch den grossen Unsegen seit den Tagen des falschen Isidorus nichts gelernt und nichts verlernt zu haben: Evangelische Christen müssen in dieser Hinsicht alles anders thun. Unsere Boten zur Verbreitung des Christenthums unter Heiden müssen auf eine andere Weise verfahren als unsere eigenen einstigen Bekehrer: und hoffentlich wird ja die bessere Richtung obsiegen welche seit einiger Zeit insbesondere durch einige deutsche Glaubensboten in das Bekehrungswesen gekommen ist. Unser Hochdeutsch ferner, welches seit Luther wiederum soviel eingebüsst und wenigstens in Büchern eine noch gemischtere Gestalt angenommen hat, kann unstreitig durch unsere Mühe und unsern ernsten Willen viel vollkommener und durchsichtiger, also auch viel nüzlicher für das ganze Volk werden als es jezt unter den Händen gelehrter Schriftsteller geworden ist. Noch gilt es in Deutschland wenigstens an einem Orte, in der kirchlichen Ansprache und Beredsamkeit, nicht für anständig ein Mischdeutsch zu gebrauchen: warum sollte es also nicht auch an vielen andern Orten, auch in rein wissenschaftlichen und namentlich in theologischen Ausführungen möglich seyn zu der ursprünglichen Klarheit und Sicherheit deutscher Rede zurückzukehren? Dazu möge denn auch die nähere Bekanntschaft mit dem christlichen Theile des Althochdeutschen dienen, wozu das vorliegende Werk eine anlockende Anleitung bietet.

2. Juni 1845. Ewald.

Biblische Legenden der Muselmänner. Aus arabischen Quellen zusammengetragen und mit jüdischen Sagen verglichen von Dr. G. Weil, Bibliothekar an der Universität zu Heidelberg. Frankfurt a. M. Literarische Anstalt (J. Rütten). 1845. — VI und 298 S. in 8. 2 fl. 24 kr.

Dem Leben ihres Propheten schicken muhammedanische Geschichts- und Sagenbeschreiber oft in demselben Werke kürzere Lebensnachrichten über die ältern Propheten voran. Es war daher ganz entsprechend, dass der des Arabischen so vollkommen kundige Hr. Verfasser obigen Werkes, nachdem er das im J. 1843 erschienene Leben Muhammeds (worüber ich anderswo redete) der deutschen Literatur geschenkt, nun auch in einem kleinern Buche die Anschauungen der Muhammedaner über die ältern Propheten deutschen Lesern zugänglich machte. Wir sezen hinzu, dass dies in vorliegendem Buche auf eine sehr anziehende Weise geschehen ist. Geschichten welche an das Gebiet des Mährchenhaften streifen, werden am besten in dem leichten Gewande vorgeführt welches wir an den Tausendein Nächten gewöhnt sind.

Dichter nun und Künstler unter uns mögen diese Islâmischen Anschauungen unserer biblischen Heiligen so einfach aufnehmen als sie hier dargeboten sind. Muhammedanische Leser und Gelehrte sind ausserdem schon durch den Islâm gehindert über Ursprung und Werth dieser Geschichtchen weiter nachzudenken. Der christliche Gelehrte aber kann aus der nähern Untersuchung auch dieser Erzählungen und ihrer Vergleichung mit biblischen mancherlei nüzliches lernen.

Zunächst mag er lernen wasda kommen müsse wenn die Theologen eines Landes die in heiligen Büchern enthaltenen Geschichten unklar auffassen und folglich noch unklarer in den Vorstellungen des Volkes sich festsezen lassen. Dass Gelehrte und Ungelehrte sich über solche Geschichten Vorstellungen bilden, kann nun einmal nicht gehindert werden: aber welche theils ganz fremdartige theils auch sehr niedrige oder gar unwürdige Vorstellungen mischen sich ein, wenn die welche den Geist aus dem sie geflossen stets lebendig erkennen und darlegen sollten, ihn für ihr eigenes Leben verlieren und demnach ihn noch weit mehr im Volke verderben lassen müssen! Was im Mittelalter aus den biblischen Geschichten im abendländischen christlichen Volke geworden, welche Mährchen sich aus ihnen gebildet und festgesezt haben, ist bekannt. Wie aber der ursprüngliche Duft dieser Geschichten auch im Morgenlande verwehet wurde, kann man recht unterrichtend aus obigem Werke sehen; auch tragen nicht erst Muhammed und seine Nachfolger diese Schuld, da sie nur in dieselben Fusstapfen traten in welchen vor

ihnen Christen und Juden jener Gegenden seit Jahrhunderten sehr sorglos aberauch sehr unheilvoll gewandelt hatten.

Hiemit haben wir zwar schon die Ansicht ausgesprochen, dass diese späten Enkelkinder des biblischen Geschlechtes im Allgemeinen sehr aus der Art geschlagen sind und an Erhabenheit sowie an Wahrheit des Gedankens tief unter den alten biblischen Erzählungen stehen, vorausgesezt dass diese richtig in ihrem Ursinne verstanden werden. Aberdoch müssen wir hier Unterschiede machen. Einige dieser Erzählungen, z. B. manche aus Davîd's Leben, sind sehr unlebendig und mehr blos auf gelehrtem Wege der Bibel nacherzählt, nach der geringen Auffassungsgabe welche diesen gelehrten Lesern und Erzählern beschieden war. Andere aber haben eine wahrhaft dichterische Wiedergeburt erfahren, und sind von einem neuen Geiste beseelt welcher zwar dem der Bibel an erhabener Einfachheit und Wahrheit nicht gleichkommt, aberdoch ebenso erhaben ist als das Schönste und Wahrste welches uns der Thalmud und der Islâm überhaupt in Religion und Dichtung bietet. Man nehme nur die hier übersezten Erzählungen über Adam Abraham Josef Salomo und Christus, und man wird darin vieles ächt dichterische und tiefer gedachte finden; wieauch die grossen Epiker der Islâmischen Perser solche Stoffe mit Vorliebe und Erfolg wiederholt behandelten. Man muss gestehen dass vielen biblischen Erzählungen eine Seele inwohnt welche unter allen Gestalten in die sie geworfen wird schwer ihre ursprüngliche Herrlichkeit verlieren kann, ja sich oft aufsneue in die schönste Gestalt hüllt. Wozu denn kommt dass das Morgenland um jene Zeiten als diese neuen Erzählungen sich bildeten, überhaupt noch von einem freiern dichterischen Zuge sich gehoben fühlte und nochnicht immindesten zur Möglichkeit einer »natürlichen Geschichte des grossen Propheten von Nazareth« sich herabliess.

Wenn übrigens der gelehrte Verfasser dessen genauer Sprachkenntniss man die zuverlässige Uebertragung dieser lehrreichen und anziehenden Geschichten verdankt, sie alle aus der Bibel als ihrer lezten Quelle unter dem Einflusse späterer Juden und Christen ableitet: so scheint mir doch unter anderem vorzüglich eine der grössten und schönsten davon eine Ausnahme zu machen. Mögen die spätern Muhammedaner den Namen des zu dem Volke Thamûd gesandten Propheten Ssâlich mit dem biblischen Erzvater Shélach Gen. 11, 13 f., von dem die Bibel selbst mit den spätern Juden nichts bedeutendes erzählt, verwechselt haben: ursprünglich aber ist seine Geschichte ebenso wie die vom Garten Irem eine ächt arabische aus der ältern Heidenzeit. Man sieht dies am deutlichsten aus der in sie verflochtenen Vorstellung über das Wunderkamel: was in andern Mythologien die Götterkuh war, die

indische Kâmaduh, die griechische Amalthea, das war gewiss den heidnischen Arabern ein Götterkamel; und das Kamel verdiente bei ihnen nicht weniger in den Himmel versezt zu werden als bei ackerbauenden Völkern die Kuh. Fasst man die Sage über den Propheten Ssâlich von dieser Seite auf, so tritt sie uns erst wieder näher; und man wird dann in ihr etwas anderes finden als abentheuerliche wilde Einbildung. Ueberhaupt wäre es ein zwar schwieriges aber recht verdienstliches Unternehmen, die zerstreuten und sehr unverständlich gewordenen Überbleibsel des ächtarabischen Heidenthumes genau zu sammeln und aus ihnen dies Heidenthum selbst näher zu verstehen.

Juni 1845. Ewald.

Commentaire de R. Tan'houm de Jérusalem, sur le livre de 'Habakkouk, publié pour la première fois, en arabe, sur un manuscrit unique de la bibliothèque Bodleïnne, et accompagné d'une traduction et des notes, par S. Munk. Paris, 1843. 114 S. in 8.

Tanchumi Hierosolymitani commentarius arabicus in Lamentationes e codice unico Bodleiano literis hebraicis exarato descripsit charactere arabico et edidit Guilielmus Cureton, M. A. Londini apud Jacobum Madden. MDCCCXLIII. 43 S. in 8.

R. Tanchumi Hierosolymitani commentarium arabicum ad librorum Samuelis et Regum locos graviores e codice unico Oxoniensi (Pocock. 314) secundum Schnurreri apographum edidit et interpretationem latinam adjecit Theod. Haarbrücker, Philos. Dr. in acad. Hal. priv. doc. Lipsiae MDCCCXLIV sumtibus Frid. Christ. Guil. Vogelii. 78 und 79 S. in 8.

Als ich im Jahr 1843 den kleinen Aufsaz über die Exegese des R. Tanchum schrieb, welcher im ersten Bande der »Beiträge zur Geschichte der ältesten Auslegung und Spracherklärung des A. Ts« (Stuttg. 1844) erschienen ist: kannte ich die oben genannten drei Veröffentlichungen nochnicht, in denen für unsere Kenntniss der eigenthümlichen Erklärungsart dieses gelehrten Juden des 13ten Jahrhunderts neue Hülfsmittel dargeboten werden. Indessen bleibt sich mein Urtheil über diesen bis dahin wenig bekannten Exegeten gleich. Er besizt, auch nach den

neuen Bruchstücken seines grossen Commentars über das A. T. zu urtheilen, viel gesunden Sinn und unverdorbenen Geschmack, ist einer der gelehrtesten Juden seiner gerade in der alttestamentlichen Wissenschaft sich kühner erhebenden Zeit, und schon dass er im heil. Lande selbst lebte gab ihm viele Vortheile über seine im westlichen Europa lebenden Zeitgenossen. Dazu führt er mit Geschick und Geduld sehr viele von den seinigen abweichende Meinungen anderer Erklärer an von denen wir sonst fast nichts wissen, und entwirft uns so unabsichtlich ein lebendiges Bild von den vielfachen Anstrengungen durch welche die gelehrten Juden vom 11ten bis zum 13ten Jahrh. nach Chr. das ihnen selbst sehr unverständlich gewordene A. T. wieder etwas näher zu erkennen suchten. Für einen Exegeten unserer Tage hat die Vergleichung der Commentarien Tanchum's noch immer Nuzen: und wenn es möglich wäre, sollten alle uns noch erhaltenen Reste seines grossen Werkes gedruckt werden, wennauch nur arabisch: denn dies vollkommen zu verstehen sollte doch jeder wahre Exeget des A. Ts die Mühe nicht scheuen.

Doch weil noch jezt an vielen Orten die unverständigsten Meinungen über den wahren Werth jener Gelehrten des Mittelalters verbreitet sind, so ist es gut auch die Mängel nicht zu verschweigen welche ihnen bei näherer Ansicht unläugbar ankleben und von denen auch Tanchum troz seiner sonstigen Vorzüge nicht frei ist. Diese erstrecken sich ziemlich nach jeder Richtung hin. Kommt in der Sprache des A. Ts eine seltene Bildung oder ein schwieriges Wort, so ist er imgrunde rathlos, trifft zwar bisweilen durch seinen gesunden Sinn einfach das Richtige, kann sich aber in vielen Fällen aus der Verwirrung nicht helfen, trozdem dass er seinem Commentar eine Menge Abhandlungen über gewisse grammatische und sonstige allgemeine Fragen vorangeschickt hatte; (diese Abhandlungen sind uns bisjezt verloren). Ferner kennt er so einzig den masorethischen Text dass er nichteinmal an die Möglichkeit anderer Texte oder verschiedener Lesarten denkt: und wie enge und gedrückt muss schon dadurch seine Erklärung an vielen Stellen werden! Aehnlich sucht er Q'rî und K'tib wo es irgend geht zugleich zu erklären, als gäben beide einen gleich guten Sinn. Und während er in der Betrachtung des Wesens der Dinge maimonidischer Philosoph ist, fasst er die Geschichte, wo es ihm thunlich scheint und er sich überhaupt in ihre Untersuchung einlässt, sehr stark vernünftelnd auf, z. B. wenn er bei 1 Sam. c. 28 beweisen will dass die Hexe von 'Aendor den König Saûl rein betrogen haben müsse und dieser von dem Schatten Samûel's nicht das geringste gehört und gesehen haben könne; welches doch dem Sinne der Erzählung stark widerstreitet.

Sosehr irren sich diejenigen unserer christlichen Zeitgenossen welche aus unrühmlicher Abgunst auch gegen die bessern Exegeten der neuern Zeit sich zu den alten jüdischen Erklärern flüchten wollen und dort Schuz vor dem gefürchteten Rationalismus suchen, aber ebenda wesentlich dieselbe Seuche des Vernünftelns finden welche sie für eine Ausgeburt der neuesten deutschen Gelehrsamkeit hielten. Sodass sie dann wohl, wenn sie gute Männer wären, auf eine andere Art als durch diese schmählige Flucht zu den Rabbinen vor dem Vernünfteln sicher zu werden lernen sollten.

Diese Bemerkungen haben jedoch nicht dén Zweck, den jezigen Erklärern der Bibel das Benuzen Tanchum's abzurathen: vielmehr wird man bei eignem gesunden Urtheile manches gute bei ihm finden; und ich selbst bin nicht selten angenehm überrascht worden bei ihm einer Erklärung zu begegnen welche ich im Gegensaze zu vielen Ansichten der Neuern für die allein richtige halte und oft mit eigner grosser Mühe aufgefunden hatte. Insbesondere sind seine Erklärungen der geschichtlichen Bücher, abgesehen von jenem oben erwähnten Vernünfteln, reich an manchen guten Blicken. Bei den im zweiten der obigen Bücher herausgegebenen Klagliedern erklärt Tanchum mehr die blossen Wörter, ohne sich zu allgemeinern Ansichten über Inhalt und Zweck jener 5 Lieder zu erheben. Bei dem 3ten Capitel Habakuk's versucht er zwar die einzelnen Wörter nach einer zuvor über das Ganze aufgestellten Ansicht zu erklären; ja er stellt zuvor zwei verschiedene Grundansichten über das Ganze auf, und erklärt dann danach so gut es gehen will das Einzelne: allein gerade bei solchen sowohl sprachlich als geschichtlich für Spätere schwerer zu verstehenden Stücken des A. Ts. zeigt sich die Rathlosigkeit und Willkühr der ganzen Erklärungsart dieser Rabbinen am deutlichsten; und nirgends kann man sosehr wie hier fühlen dass doch diesen jüdischen Erklärern das Alterthum ihres eignen Volkes damals längst völlig zum Räthsel geworden war.

Sehen wir auf die oben genannten Ausgaben einzelner Stücke des Werkes Tamhum's, so müssen wir unter ihnen die Bearbeitung des Habakuk von Hrn. Munk voranstellen, sowohl wegen der allgemeinen Richtigkeit der europäischen Uebersezung als wegen mancher schäzbarer gelehrten Anmerkungen; woraus man sieht dass Hr. Munk sich mit den Werken der arabisch-jüdischen Gelehrten des Mittelalters viel beschäftigt hat. Die Veröffentlichung des Hrn. Cureton enthält nach einer kurzen Vorrede nur den arabischen Text, im Ganzen recht lesbar, doch bedarf er zerstreut einer Verbesserung, wie S. 22, 6 بالاستصراخ für والآ; S. 25, 17 بواو für بالغ; S. 28, 5 مكان für كان;

S. 39, 8 وجوننا für وخونا. Das Arabische Tanchum's leidet zwar wie das der meisten arabisch-jüdischen Schriftsteller an gewissen Unebenheiten welche von der feinern arabischen Sprache weit abstehen: doch ist auch diese Sprache übrigens in ihrer Art folgerichtig und verständlich. Der Herausgeber löst die hebräischen Buchstaben der Handschrift, wo die Sprache arabisch ist, in arabische auf: doch wünschte man dann auch den Artikel nicht durch אל, und umgekehrt den Eigennamen S. 37, 9 vielmehr hebräisch דני geschrieben, da zudem das *â* von *Dâni* stammlang ist. — Das zulezt erschienene Werk des Hrn. Haarbrücker hat vor seinem früher erschienenen über die lezten Capitel des B. der Richter entschiedene Vorzüge und gibt, nach den angegebenen Verbesserungen gelesen, einen meist zuverlässigen Text und eine im Ganzen deutliche Uebersezung. Nur bei den arabischen Zeitformen bemerkt man noch eine stärkere Unsicherheit der Uebersezung, wie denn z. B. Tanchum zu 1 Sam. 28, 8 sich nicht auf eine alte Gewohnheit der Türkischen Faqîre beruft, wie es nach der Uebersezung S. 47 scheinen muss, sondern die auch von neuern Reisenden vielerwähnten rasenden Tänze derselben so beschreibt wie sie zu seiner Zeit waren.

Juli 1845. Ewald.

I.

Abhandlungen.

1.

Die äusseren Zeugnisse über das Dasein und den Ursprung des vierten Evangeliums.

Eine Prüfung der kirchlichen Tradition bis auf Irenäus.

Von dem Herausgeber.

Es könnte auffallen, dass eine Untersuchung, wie die hier angekündigte, noch nöthig sein soll; nach so vielen Verhandlungen über den Ursprung unserer Evangelien, könnte man denken, müsse längst Alles gesammelt sein, was sich aus der patristischen Litteratur zur Aufhellung dieser Frage beibringen lässt. Diess wäre auch ohne Zweifel richtig, wenn es sich hier nur um die Sammlung bestimmter Citate und Urtheile handelte. Die Sache ist aber nicht so einfach. Die älteren Kirchenschriftsteller vor Irenäus citiren bekanntlich die neutestamentlichen Schriften nur selten ausdrücklich; weit in den meisten Fällen müssen wir ihre Bekanntschaft mit denselben aus stillschweigenden Anführungen, aus einem Zusammentreffen in Vorstellungen und Ausdrücken erschliessen, deren ursprüngliche Quelle sie nicht angeben. Ebendamit wird aber die Entscheidung dieser Frage weit verwickelter; an einem bestimmten Citat lässt sich nicht zweifeln, treffen dagegen zwei Schriften, ohne eine ausdrückliche Rückweisung der einen auf die andere, im Einzelnen zusammen, so fragt es sich zuerst schon, ob dieses Zusammentreffen kein blos zufälliges ist, ob ihre Aeusserun-

gen nicht blos desshalb Aehnlichkeiten darbieten, weil sie den gleichen Gegenstand behandeln und aus den gleichen Verhältnissen und der gleichen geistigen Atmosphäre entstanden sind; muss aber auch eine besondere Ursache dieses Zusammentreffens gesucht werden, so erhebt sich die weitere Frage, ob eine der betreffenden Schriften unmittelbar aus der andern, und nicht vielleicht beide von einander unabhängig aus einer dritten gemeinsamen Quelle geschöpft haben; auch jenes zugegeben endlich ist erst noch auszumachen, welche von beiden Original, welche Copie ist. Noch schwieriger wird die Sache, wenn aus Citaten der bezeichneten Art nicht blos auf das Dasein einer Schrift, sondern auch auf ihren Verfasser und ihre kirchliche Anerkennung geschlossen werden soll. Je mehr sich aber eine solche Untersuchung verwickelt, um so leichter geschieht es auch, dass die Operationen der historischen Kritik durch unberechtigte dogmatische Voraussetzungen getrübt werden. Es ist daher immer schon ein freier allgemeiner Standpunkt erforderlich, um auch nur über die Frage nach dem Thatbestand entscheiden zu können, ob unsere neutestamentlichen Schriften von den älteren Kirchenschriftstellern benützt worden sind. Weiter aber sind auch die Schriften selbst, denen wir diese Zeugnisse zu entnehmen haben, nicht immer über allen Zweifel erhaben, und eben in Beziehung auf die angeblich ältesten derselben, auch die ausserkanonischen, sind wir in diesem Fall: die Schriften der sog. apostolischen Väter sind ebenso bestritten, als ein Theil der neutestamentlichen; gerade diese sind es aber, in denen man die ältesten Citate aus dem N. T. findet. Auch nach dieser Seite erscheint daher unsere Untersuchung abhängig von einer umfassenderen geschichtlichen Ueberzeugung, und je weniger diese, und überhaupt die Erforschung des Urchristenthums, schon zu ihrem Abschluss gebracht ist, um so weniger lässt sich diess auch von jenem specielleren Punkte erwarten. Was insbesondere das vierte Evangelium betrifft, so ist es nicht lange her, dass mit einer wirklich historischen Betrachtung desselben der Anfang gemacht worden ist; nach Bretschneiders Rückzug war es zuerst Strauss, der durch seine Kritik der evangelischen Geschichte den unbedingten Glau-

ben an die Aechtheit und Glaubwürdigkeit desselben erschütterte; positiver suchte B. Bauer den Antheil nachzuweisen, welchen die Reflexion des Evangelisten an seiner Entstehung gehabt habe, ohne dass er es doch aus seinen historischen Voraussetzungen zu erklären, und einen bestimmten leitenden Gesichtspunkt durch das Ganze durchzuführen gewusst hätte; sehr fruchtbare und scharfsinnige Andeutungen hierüber gab Schwegler in seiner Schrift über den Montanismus, und neuestens hat Baur in der bekannten tief eindringenden Abhandlung im 3ten Band dieser Jahrbücher den dogmatischen Standpunkt und die künstlerische Composition des Evangeliums, sein Verhältniss zu den Synoptikern, seine historische Glaubwürdigkeit, seine Stellung in der Entwicklungsgeschichte des Christenthums einer Beleuchtung unterworfen, von der jede fernere Betrachtung dieser weltgeschichtlichen Schrift wird ausgehen müssen, wie Manches auch ohne Zweifel im weitern Verfolge zu seinen Resultaten noch hinzu- oder davon wegkommen wird. Gerade die Frage über die äusseren Zeugnisse ist aber auch hier mit einer Kürze behandelt worden, die eine erneuerte Besprechung derselben nicht überflüssig erscheinen lässt, und da auch sonst eine vollständige Zusammenstellung und Prüfung derselben nur von solchen versucht worden ist, deren historische und kritische Voraussetzungen wir in mancher Beziehung bestreiten zu müssen glauben, so wird zu ihrer Einführung nichts weiter nöthig sein.

Die Grenzen, innerhalb deren sich diese Untersuchung zu bewegen hat, sind durch die Natur der Sache ziemlich genau bestimmt. Seit den letzten Jahrzehenden des zweiten und dem Anfang des dritten Jahrhunderts, d. h. seit Irenäus, Clemens und Tertullian, tritt uns eine allgemeine, und nur noch vorübergehend von den sog. Alogern in Anspruch genommene Anerkennung des vierten Evangeliums und seines Johanneïschen Ursprungs entgegen; ob dasselbe aber auch vor dieser Zeit schon bekannt und anerkannt war, ist eine Frage, die sich nur durch die sorgfältigste Prüfung aller hergehörigen Stellen entscheiden lässt. Eben dieser Punkt ist es daher, mit dem sich die folgende Erörterung beschäftigen wird, indem sie zuerst die ge-

schichtlichen Zeugnisse der Reihe nach abhört, und sodann aus dieser Untersuchung des Einzelnen ein Gesammtergebniss ableitet.

Gehen wir hiefür von den neutestamentlichen Schriften selbst aus, so könnten von diesen nur diejenigen, welche den Namen des Johannes tragen, in Betracht kommen, denn dass in den übrigen keine Beziehung auf das vierte Evangelium zu finden ist, kann als anerkannt vorausgesetzt werden. Jene sind: die Apokalypse, die drei Briefe, und der unächte Anhang zum Evangelium. Von der Apokalypse wird nun später noch die Rede sein; unter den Briefen müssen wir den zweiten und dritten, wegen ihres verdächtigen Ursprungs, vom ersten unterscheiden. Von jenen beiden findet sich nun die erste Spur bei Irenäus, wenn dieser c. haer. I, 16, mit offenbarer Beziehung auf 2 Joh. V. 11 von den Häretikern sagt: *Ἰωάννης δὲ, ὁ τοῦ Κυρίυ μαθητὴς, ἐπέτεινε τὴν καταδίκην αὐτῶν, μηδὲ χαίρειν αὐτοῖς ὑφ᾽ ἡμῶν λέγεσθαι βουληθείς. ὁ γὰρ λέγων αὐτοῖς, φησι, χαίρειν, κοινωνεῖ τοῖς ἔργοις αὐτῶν τοῖς πονηροῖς* [1]) — und ebend. III, 16, 8 nach 2 Joh. 7 f. (der Kirchenvater verlegt die Stelle irrthümlich in den ersten Johanneïschen Brief): *quos et Dominus nobis cavere praedixit, et discipulus ejus*

1) Eine ältere Anspielung auf dieselbe Stelle könnte man bei Ignatius ad Smyrn. c. 4 finden: *Προφυλάσσω δὲ ὑμᾶς ἀπὸ θηρίων τῶν ἀνθρωπομόρφων* (die gnostischen Doketen), *οὓς οὐ μόνον δεῖ ὑμᾶς μὴ παραδέχεσθαι, ἀλλ᾽ εἰ δυνατόν ἐστι μηδὲ συναντᾷν, μόνον δὲ προσεύχεσθαι ὑπὲρ αὐτῶν, ἐάν πως μετανοήσωσιν, ὅπερ δύσκολον* vgl. 2 Joh. 10: *μὴ λαμβάνετε αὐτὸν εἰς οἰκίαν, καὶ χαίρειν αὐτῷ μὴ λέγετε.* Mit grösserer geschichtlicher Wahrscheinlichkeit würde man indessen in diesem Fall das Verhältniss umkehren, und sagen, der Verfasser von 2 Joh. scheine die Ignatianischen Briefe gekannt zu haben, wenn nicht vielmehr — um von Anderem zu schweigen — schon die Vergleichung von Tit. 3, 10 f. und die Erzählungen des Irenäus über das Benehmen des Johannes gegen Cerinth und des Polykarp gegen Marcion (Iren. c. haer. III, 3, 4 auch b. Euseb. K.G. IV, 14, 2 f. vergl. desselben Aeusserung über Polykarp b. Eus. V, 20, 4) zeigten, wie wenig man eine besondere Beziehung der Art vorauszusetzen braucht, um das Zusammentreffen zweier Schriftsteller in einer Vorschrift zu erklären, welche um die Mitte des zweiten Jahrhunderts allgemein im Umlauf war.

Ioannes in praedicta epistola (1. Joh.) *fugere eos praecepit dicens: Multi seductores exierunt in hunc mundum, qui confitentur Jesum Christum in carne venisse. Hic est seductor et Antichristus. Videte eos, ne perdatis, quod operati estis.* Nachher erwähnt Clemens von Alexandrien Strom. II, 15. 389, b, Sylb. der *μείζων ἐπιστολὴ Ἰωάννου.* Derselbe hat nach Eus. H. E. VI, 14, 1. Phot. Bibl. 109. S. 89 ed. Bekker (angef. und erläutert von Credner Einl. I, 667) in den Hypotyposen Stellen aus dem Brief Juda »und den übrigen katholischen Briefen« erläutert, und von seiner Zeit an beginnen die Citate des zweiten und dritten Joh. Briefs häufiger zu werden; aber noch bei Origenes und Eusebius (s. Eus. H. E. VI, 25, 4. III, 25) und noch weiter herab erscheinen sie als Antilegomenen. Glaubt man sie nun demungeachtet dem Verfasser des Evangeliums zuschreiben zu dürfen, so haben sie für den Erweis seiner Aechtheit kein Moment, da sie um ein Bedeutendes schlechter bezeugt sind, als dieses. Eher könnten sie immerhin ein solches erhalten, wenn man ihre Unächtheit voraussetzt, und zugleich eine Beziehung auf das Evangelium in ihnen findet; dann würde die Unterschiebung dieser Briefe nicht blos das Dasein des Evangeliums, sondern auch die Anerkennung desselben von Seiten ihres Verfassers und des Kreises, für den er schrieb, darthun. Auch dieser Beweis aber wäre theils an sich selbst, bei ihrem unsichern Ursprung, ohne viel Gewicht, theils liesse er sich nur durch Vermittlung des ersten Joh. Briefs führen; denn nur auf diesen weisen der zweite und dritte mit Bestimmtheit zurück, theils durch die Benützung von 1 Joh. 2, 7. 3, 11. 4, 2 in 2 Joh. 5—7, theils durch ihren ganzen Ton, ihren Geist und ihre Sprache, dass dagegen ihr Verfasser ausser dem ersten Johanneïschen Brief auch das Evangelium vor sich hatte, lässt sich nicht beweisen, denn wenn 3 Joh. 12 mit Ev. 21, 24 wörtlich zusammentrifft, so ist doch die letztere Stelle unächt, und kann ebenso gut aus dem Brief genommen sein, als die des Briefs aus ihr, wenn man nicht lieber Credners gar nicht unwahrscheinlicher Vermuthung (Einl. I, 694) beitreten will, dass der Anhang zum Evangelium mit dem zweiten und dritten Brief den gleichen Verfasser habe.

Was nun den ersten Johanneïschen Brief betrifft, so sollen ihm nach gewöhnlicher Annahme schon einige der sog. apostolischen Väter, Papias, Ignatius und Polykarp, Zeugniss geben [1]). Diese Annahme ist indessen keineswegs sicher. Von Papias berichtet Eus. K.G. III, 39, 8: κέχρηται μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς. Diese Angabe beweist jedoch nichts weiter, als dass Eusebius in einer Aeusserung des Papias eine Anspielung auf eine Stelle des Briefs zu finden glaubte; dass aber auch wirklich eine solche darin lag, ist damit noch nicht dargethan, da es ebenso denkbar ist, dass die Stellen, von welchen Euseb die eine aus der andern ableiten zu müssen glaubte, nur zufällig zusammentrafen, oder dass nur der mittelbare Zusammenhang einer gemeinsamen Abhängigkeit von kursirenden kirchlichen Ueberlieferungen, Anschauungen und Losungswörtern, oder auch von einer dritten, schriftlichen Quelle, bei ihnen stattfand, oder dass endlich — ein dritter möglicher Fall — nicht Papias aus dem ersten Johanneïschen Brief, sondern der Verfasser dieses Briefs aus der Schrift des Papias geschöpft hat [2]). Wie es sich hiemit verhielt, würden wir kaum dann mit einiger Sicherheit beurtheilen können, wenn uns die eigene Aeusserung des Papias erhalten wäre; da diess nicht der Fall ist, fehlt uns hiefür jeder sichere Anhaltspunkt, wir müssten denn dem Eusebius eine Unfehlbarkeit des kritischen Urtheils beimessen, die ihm entfernt nicht zukommt [3]).

1) Die angebliche Anspielung auf 1 Joh. 4, 2 bei Barnabas c. 5: εἰ μὴ ἦλθεν ἐν σαρκὶ πῶς ἂν ἐσώθημεν ἄνθρωποι; wird von Neueren, wie Lücke Commentar über das Ev. Joh. I, 42 mit Recht aufgegeben.

2) Selbst bei einer ausdrücklichen Berufung des Papias auf Johannes wäre das möglich. Man setze z. B. es habe sich in der Schrift des Papias die Aeusserung gefunden: »Wie uns auch Johannes ermahnt hat, dass wir einander lieben sollen.« Eusebius würde darin unfehlbar ein Citat von 1 Joh. 3, 11 gefunden haben, und doch wird Niemand läugnen können, dass sich eine solche Aeusserung ebensogut auf eine persönliche Erinnerung, oder eine Ueberlieferung, wie die von Hieronymus ad Gal. c. 6 erzählte (auch bei Neander Apost. Zeitalter II, 562) beziehen könnte.

3) Man vgl. was Schwegler Das Nachapostolische Zeitalter I, 70 ff.

Ein Zeitgenosse des Papias, und zwar, wie es scheint, ein etwas älterer Zeitgenosse desselben war der Antiochenische Bischof **Ignatius**. Auch dieser soll in seinen Briefen den ersten Johanneïschen Brief benützt haben. Diese Briefe werden nun freilich, trotz Allem, was auch neuerdings wieder zu ihren Gunsten gesagt worden ist, von einer unbefangenen Kritik ihrem angeblichen Verfasser abgesprochen, und bis unter die Mitte des zweiten Jahrhunderts herabgerückt werden müssen; wir wenigstens wissen in der abentheuerlichen Erzählung von der Reise des Ignatius, welcher von Trajan, an zehn Soldaten gefesselt, zur Hinrichtung nach Rom geschickt wird (Rom. c. 5), und daneben doch volle Freiheit hat, Hirtenbriefe zu schreiben, Gesandtschaften und Ehrengeleite der sämmtlichen kleinasiatischen Gemeinden zu empfangen [1]), und wo er anlandet, die anwesenden Christen zu besuchen [2]), in dem überspannten, und auch schon im Ausdruck affektirten Märtyrerseifer des Bischofs [3]), in dem widrigen und widerspruchsvollen Gemenge hierarchischen Hochmuths und übertriebener Selbstherabsetzung [4]), in der extremen Hochstellung der bischöflichen Auktorität, deren Empfehlung den Hauptzweck dieser Briefe ausmacht, in der durchgehenden Polemik gegen einen Doketismus, der uns in dieser Bedeutung erst seit dem zweiten Drittheil des zweiten Jahrhunderts begegnet, in der unverkennbaren Beziehung auf Lehren und Ausdrücke der Valentinianischen Gnosis [5]) — wir wissen in all diesen Zügen, denen sich noch viele andere beifügen liessen, nur die sicheren Merkmale einer Zeit und eines

---

86 in Betreff der Zuverlässigkeit der Eusebianischen Kritik nachgewiesen hat.

1) Rom. c. 9. Philad. c. 11 u. ö.

2) Rom. c. 10 vgl. Mart Ign. c. 3.

3) M. s. hierüber besonders Rom. c. 2 — 5.

4) Vgl. über diesen und den vorerwähnten Punkt die Bemerkungen von Baur Tüb. Zeitsch. 1838, 3, 159 ff.

5) Eph. c. 9 wird Christus der *σταυρὸς* genannt, und Magn. c. 8, Schl. von ihm gesagt: *οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών*. Eben die Valentinianer aber, und so viel wir wissen nur diese, unterschieden den Aeon *Σταυρὸς* von Christus, und liessen den letzteren, wie die sämmtlichen Aeonen, aus der göttlichen *Σιγὴ* hervorgehen.

Verfassers zu erkennen, die von Ignatius und seiner Zeit um einige Jahrzehende getrennt sein müssen. Aber wenn dem auch nicht so wäre, so könnten wir doch den Stellen der Ignatianischen Briefe, in denen sich Beziehungen auf 1 Joh. finden sollen, kein weiteres Gewicht beilegen. Hefele in seiner Ausgabe der apostolischen Väter vergleicht zu 1 Joh. 1, 1. 2, 22. 4, 2 Ign. Smyrn. 2: *ἀληθῶς ἔπαθεν* u. s. w. — zu 1 Joh. 3, 24. Ign. Eph. 15: *ὅπερ καὶ ἔστιν καὶ φανήσεται πρὸ προσώπου ἡμῶν* — zu 1 Joh. 4, 2 f. Ign. Smyrn. 5: *τί γάρ με ὠφελεῖ τις, εἰ ἐμὲ ἐπαινεῖ, τὸν δὲ κύριόν μυ βλασφημεῖ, μὴ ὁμολογῶν αὐτὸν σαρκοφόρον;* Sonst könnte man noch bei Eph. c. 14: *οὐθεὶς πίστιν ἐπαγγελλόμενος ἁμαρτάνει, οὐδὲ ἀγάπην κεκτημένος μισεῖ* an 1 Joh. 3, 9. 4, 20 denken. Offenbar ist aber in keiner dieser Stellen irgend eine bestimmte Hinweisung auf die Johanneïsche Schrift zu finden. Wie es sich daher mit den Ignatianischen Briefen verhalten mag, für die Authentie des Johanneïschen könnten sie in keinem Fall etwas beweisen.

Grösseren Werth legt man in der Regel auf ein angebliches Citat von 1 Joh. in dem Briefe des Polykarp an die Philipper. Hier heisst es c. 7: *Πᾶς γὰρ, ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ, Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστι.* In diesen Worten findet man fast allgemein eine Anspielung auf 1 Joh. 4, 2: *πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἐκ τοῦ θεοῦ ἐςι. Καὶ πᾶν πνεῦμα ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστι, καὶ τοῦτό ἐστι τὸ τῦ ἀντιχρίστου* u. s. w. vergl. c. 2, 20: *τίς ἐστιν ὁ ψεύστης, εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός;* Allein für's Erste steht und fällt der Brief Polykarps mit den Ignatianischen, auf die er sich ausdrücklich beruft (c. 13 vergl. c. 9), und deren dogmatischen und historischen Standpunkt er theilt; und auch ohne diesen Zusammenhang müsste uns ein angeblicher Brief des Polykarp höchst verdächtig sein, der von Reminiscenzen, nicht allein aus den Paulinischen Briefen, sondern selbst aus dem ersten Korintherbrief des römischen Clemens [1]) voll ist, dagegen auf Polykarps Lehrer Johannes kaum in einer

1) Die Belege hiefür bei Hefele Patr. ap. Proll. S. xxii.

oder zwei Stellen von höchst unsicherer Beziehung Rücksicht nimmt. Dieser Brief ist daher aller Wahrscheinlichkeit nach erst nach dem Tode des Polykarp, vermuthlich zu Rom, den Ignatianischen beigefügt worden. Sodann aber steht auch das vermeintliche Citat darin gar nicht so sicher, als man anzunehmen pflegt. Eine wörtliche Uebereinstimmung der beiden Stellen findet, wie der Augenschein lehrt, gar nicht statt; der Grundsatz selbst aber: wer nicht zugiebt, dass Christus im Fleisch erschienen sei, ist antichristlich — dieser Grundsatz sieht ganz aus, wie eines von den Losungswörtern der Kirche in ihrem Kampfe mit den Gnostikern, ein allgemeiner Kanon, dergleichen in jeder von Partheistreitigkeiten bewegten Zeit viele im Umlauf sind, ohne dass man sie auf einen bestimmten Urheber zurückführen, oder gar von zwei Schriftstellern, die sich ihrer bedienen, den einen von dem andern abhängig machen dürfte. Aus dem Vorkommen dieses Satzes bei Polykarp folgt daher durchaus nicht, dass der Verfasser seines Briefs den ersten Brief des Johannes gekannt haben muss. Noch weniger kann diess daraus erschlossen werden, dass es bei Polykarp c. 8 heisst: *δι' ἡμᾶς, ἵνα ζήσωμεν ἐν αὐτῷ, πάντα ὑπέμεινε,* wozu Hefele 1 Joh. 4, 9: *ἵνα ζήσωμεν ἐν αὐτῷ* vergleicht. Ein derartiges, nicht einmal wörtliches Zusammentreffen in Ausdrücken, die im christlichen Lehrvortrag unzähligemale vorkommen mussten, ist natürlich ganz unerheblich.

Dasselbe gilt von den Werken Justins. Otto in seiner Ausgabe vergleicht zu 1 Joh. 1, 1 den Brief an Diognet c. 11, wo es vom Logos heisst: *οὗτος ὁ ἀπ' ἀρχῆς, ὁ καινὸς φανεὶς* u. s. w., zu 1 Joh. 4, 9 ebend. c. 10: *ὁ γὰρ θεὸς τοὺς ἀνθρώπους ἠγάπησε, δι' οὓς ἐποίησε τὸν κόσμον .. πρὸς οὓς ἀπέστειλε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ,* zu 1 Joh. 4, 11 f. 19 ebd. c. 10: *ἢ πῶς ἀγαπήσεις τὸν οὕτως προαγαπήσαντά σε; ἀγαπήσας δὲ μιμητὴς ἔσῃ αὐτοῦ τῆς χρηστότητος;* zu 1 Joh. 3, 1 f. Tryph. c. 123: *θεοῦ τέκνα ἀληθινὰ καλούμεθα καὶ ἐσμέν,* zu 1 Joh. 3, 8. Tryph. c. 45: *ἵνα διὰ τῆς οἰκονομίας ταύτης ὁ πονηρευσάμενος τὴν ἀρχὴν ὄφις καὶ οἱ ἐξομοιωθέντες αὐτῷ ἄγγελοι καταλυθῶσιν.* Diese angeblichen Anspielungen sind jedoch theils viel zu unsicher, um etwas zu beweisen, theils fin-

den sich die, welche noch am Ehesten einigen Schein haben, nur in dem Brief an Diognet, dessen Justinischer Ursprung unwahrscheinlich ist, und dessen Abfassungszeit schwerlich sehr frühe fällt, wie ich diess unten noch zeigen werde.

Aus dem Bisherigen erhellt, dass alle Versuche, ein sicheres Zeugniss für den ersten Joh. Brief vor dem zweiten, und dem ersten Zeugen für diesen, Irenäus, aufzufinden, vergeblich sind, dass also dieser Brief dem vierten Evangelium nur dieselben Zeugnisse zubringen könnte, die es ohne ihn auch schon hat. Auch die Frage jedoch, ob überhaupt die Zeugnisse für den genannten Brief unmittelbar für das Evangelium benützt werden dürfen, lässt sich schwerlich so ohne Weiteres bejahen. Es ist wahr, die Denkart und die Sprache des Briefs hat mit der des Evangeliums in vielen Beziehungen die grösste Aehnlichkeit, aber eine solche Aehnlichkeit findet sich auch sonst nicht selten zwischen Schriften, deren eine von der andern oder ihrem Verfasser abhängig ist: auch der zweite und dritte Brief des Johannes haben viel Johanneïsches, auch die unächten Paulinischen Briefe treffen mit den ächten in Vielem zusammen, auch unter den Platonischen Werken befinden sich manche, die nicht durchaus unplatonisch aussehen, und doch schwerlich für ächt Platonisch zu halten sind; Eudemus schreibt um Weniges anders, als Aristoteles, und Fichte's Kritik aller Offenbarung ist so ganz in Kant's Geist und Sprache gehalten, dass es sehr erklärlich ist, wenn sie nach ihrem Erscheinen allgemein für ein Werk des Letztern angesehen wurde. Ein ähnliches Verhältniss zwischen dem ersten Johanneïschen Brief und dem Evangelium wäre immerhin denkbar, und zur Unterstützung dieser Annahme liesse sich anführen, dass denn doch auch nicht ganz unbedeutende Differenzen zwischen beiden stattfinden. Um mich hier auf ihren dogmatischen Vorstellungskreis zu beschränken, so ist der Unterschied beider Darstellungen in Betreff der Eschatologie und der Lehre vom h. Geiste höchst auffallend. Der Brief redet c. 2, 18. 28. 3, 2 ausdrücklich von einer *ἐσχάτη ὥρα* und einem künftigen *φανερωθῆναι* Christi, und kennt Namen und Begriff des *ἀντίχριστος*, das Evangelium spricht nicht blos nirgends mit dieser Bestimmtheit von der äusseren Parusie und dem Weltende, sondern es

löst auch jene c. 14, 3. 18 f. 23. 16, 16. 22 deutlich genug in die Idee der inneren Parusie durch den Geist auf. Eben dieses war aber dem Brief nicht möglich, weil er die dem Evangelium eigenthümliche Bestimmung des Geistes als eines Princips fortgehender Entwicklung, die Idee des Paraklet, nicht hat; der *παράκλητος* ist ihm Christus (c. 2, 1), den Geist kennt er noch nicht als den *ἄλλος παράκλητος* (Joh. 14, 16), sondern erst als das *χρῖσμα* (2, 20. 27), eine Betrachtungsweise, die dem älteren Judenchristenthum geläufig[1] dem vierten Evangelium abgeht. Damit hängt auch die Verschiedenheit der Darstellung in Joh. 19, 34 und 1 Joh. 5, 6 f. zusammen; denn während es in der erstern Stelle das *πνεῦμα* selbst ist, das als lebendiges Wasser vom sterbenden Christus ausströmt[2], während also diese dieselbe Idee des Geistes, als des mit dem Tode Christi von ihm ausgehenden Stellvertreters seiner persönlichen Gegenwart ausspricht, wie Joh. 16, 7 u. a. St., so erscheint im Briefe der Geist in dem äusserlicheren Verhältniss zu Christus, dass er durch Taufe und Abendmahl von seiner Messianität Zeugniss giebt. Diese Differenzen weisen darauf hin, dass der Brief einer früheren dogmatischen Entwicklungsform angehört, als das Evangelium, mag er nun (von demselben oder einem anderen Verfasser) wirklich früher geschrieben, oder mag er dem Evangelisten von einem solchen nachgebildet worden sein, der sich seine eigenthümlichen Anschauungen nicht durchaus anzueignen wusste.

Es ist noch Eine neutestamentliche Stelle übrig, der man neuerdings zum Behuf der Beweisführung für das vierte Evangelium grosses Gewicht beigelegt hat. Joh. 21 schliesst mit der Bemerkung: *Οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ γράψας ταῦτα· καὶ οἴδαμεν, ὅτι ἀληθὴς ἐστιν ἡ μαρτυρία αὐτοῦ* u. s. w. Mit diesem Zeugniss scheint sich nun auf keinerlei Weise etwas anfangen zu lassen, weder wenn es vom Evangelisten herrührt, noch wenn es nicht von ihm herrührt; im

1) Vgl. A.G. 4, 27. 10, 38 und dazu Schwegler das nachapostolische Zeitalter I, 104 und meine Bem. in diesen Jahrbb. II, 55 f.

2) M. s. die Erörterung dieses Punkts bei Baur Theol. Jahrbb. III, 165 ff.

erstern Fall ist es als Selbstzeugniss ohne Beweiskraft, im andern als Versicherung eines Interpolators verdächtig. Nichts destoweniger hat es die neuere Apologetik unternommen, auf diesem unsicheren Grund ein, wie sie behauptet, unwiderlegliches Argument für das Evangelium aufzuführen. »Wir können nämlich«, versichert uns Tholuck [1]) in hochtönenden Worten und gesperrter Schrift, »unmittelbare Freunde des Johannes namhaft machen, welche sowohl die Abfassung unseres Evangeliums von ihm, als auch die Glaubwürdigkeit seines Inhalts bezeugen; ja wir können darthun, dass gerade diejenigen beiden Schüler und Freunde des Johannes, auf deren Zeugniss Dr. Strauss namentlich provocirt hat (der Presbyter Johannes und Aristion), für die johanneïsche Abfassung des vierten Evangeliums einstehen.« Die Schlussreihe aber, mittelst deren dieses Effektstück zu Stande gebracht wird, ist diese: diejenigen, sagt Th., welche uns Joh. 21, 24 versichern, dass Johannes das vorliegende Evangelium geschrieben habe, haben sich nicht genannt. Wie aber? »Hätte irgend ein unberufener Abschreiber oder Falsarius der spätern Zeit der Glaubwürdigkeit des Evangeliums ein apokryphisches Sigel aufdrücken wollen, würde er dieses Sigel ohne Beisetzung des Namens hinzugefügt und dadurch es seines Gewichtes beraubt haben«? Die nächsten Leser des Evangeliums mussten also wissen, wer dieses Zeugniss abgelegt hat, es mussten also namhafte Mitglieder der ephesinischen Gemeinde, oder Freunde des Apostels sein, solche sind aber Papias und Aristion gewesen, also haben sie wahrscheinlich jenes Zeugniss ausgestellt. »So hätten wir denn ein Beglaubigungsattest, fast gänzlich in der Form ausgestellt, wie es der historische Skepticismus des Kritikers verlangt hat.«

Diese Tholuck'sche Entdeckung ist nun zwar nicht einmal originell; schon Credner Einl. S. 211. 233. 236 hat nach Gro-

---

1) Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte S. 276. Dieselbe Versicherung und Beweisführung im Commentar zum Ev. Joh. 6te A. (1844) S. 42 f.

tius' und Anderer Vorgang vermuthet, dass die Schlussworte des 21sten Kapitels von unmittelbaren Schülern des Johannes herrühren; was aber dieser aus guten Gründen nur als eine Vermuthung ausgesprochen hatte, deren Werth natürlich von der Ansicht über das vierte Evangelium abhängt, das macht THOLUCK frischweg zu einer Thatsache, auf welche eben diese Ansicht gestützt werden soll, und eine leichtgläubige Apologetik hat sich beeilt, ihm diese Behauptung bereitwillig nachzusprechen [1]. Geschichtlich angesehen ist dieselbe völlig unhaltbar. Um nichts von der Wahrscheinlichkeit zu sagen, welche darthun soll, dass eben der Presbyter Johannes und Aristion für das Evangelium einstehen, welche sich aber einzig und allein auf unsere Unfähigkeit stützt, an ihrer Statt andere Notabilitäten der Ephesinischen Kirche im Johanneïschen Zeitalter namhaft zu machen, so kann es doch gewiss keine unlogischere Schlussfolgerung geben, als die, mittelst deren TH. die Augenzeugenschaft des Verfassers von Joh. 21, 24 zu erweisen sucht. Weil dieser Verfasser sich nicht genannt hat, sagt er, so muss er ein an und für sich bekannter Mann gewesen sein. Als ob ein unbekannter Interpolator sich hätte nennen können, um durch das »Gewicht« seines Namens einer Schrift den Eingang zu verschaffen, den ihr der Name des Apostels nicht verschaffte [2], und als ob nicht der Verfasser von Joh. 21, 24 so gut, wie der von 3 Joh. 12, sich deutlich genug als den Apostel und Evangelisten bezeichnete. Wenn es sich die Apologetik mit ihren Beweisführungen so leicht macht, so würde sie wohl thun, mindestens mit etwas weniger Pathos aufzutreten.

Müssen wir nach diesem darauf verzichten, in den neutestamentlichen Schriften selbst Zeugnisse von der Authentie des vierten Evangeliums aufzuzeigen, so fragt es sich zunächst, ob solche bei den ältesten ausserkanonischen Schriftstellern, den sog. apostolischen Vätern, zu finden sind. Hier verweist man uns nun schon auf **Barnabas**, in dessen Brief c. 12 ähnlich,

1) M. s. KIRCHHOFER Quellensammlung zur Geschichte des neutest. Canons S. 160, der THOLUCKS Folgerungen unbefangen nachspricht.

2) Man vergl. hierüber die treffenden Bemerkungen BRETSCHNEIDERS Probabilia S. 182 f.

wie Joh. 3, 14 die auf einem Balken aufgerichtete eherne Schlange des Moses als ein Typus des gekreuzigten Christus behandelt wird. Nun ist allerdings dieser Brief schwerlich ein Werk seines angeblichen Verfassers; da er indessen jedenfalls aus den ersten Jahrzehenden des zweiten Jahrhunderts zu stammen scheint, wäre sein Zeugniss immerhin von Bedeutung. Auch dieses Zeugniss ist aber in der Wirklichkeit gar nicht vorhanden. Eine specielle Beziehung auf die Johanneïsche Stelle verräth sich hier auch nicht durch ein Wort; das Allgemeine aber, dass Christus mit der Schlange Mose's verglichen wird, kann nichts beweisen: diese Vergleichung war ohne Zweifel eine von den vielen allgemein kursirenden Typologieen, welche die Theologie einer Zeit und Schule überwuchert hatten, die das alte Testament überhaupt nur durch die Brille der Allegorie anzusehen gewohnt war. Wie verbreitet solche stehende Beweisstellen und Erklärungsweisen in jener Zeit waren, liesse sich durch zahlreiche Beispiele darthun. So sieht unser Brief in dem gleichen Kapitel einen Typus des Kreuzes Christi in den ausgebreiteten Armen Mose's während der Amalekiterschlacht Ex. 17, 8 ff. Eben diesen Typus benützt Just. Tryph. c. 90. 111. Tert. adv. Jud. c. 10., adv. Marc. III, 18. Dasselbe Kapitel unsers Briefs findet es merkwürdig, dass Moses den Namen des Josua aus *Αὐσῆς* (הוֹשֵׁעַ) in *Ἰησοῦς* (יְהוֹשׁוּעַ) verwandelt habe, und erkennt darin einen Typus auf Christus. Auch in diesem Beweise folgen ihm Justin Tryph. c. 75. 106. 111. 113. 132, Tert. adv. Marc. III, 16 und Andere (s. Otto z. d. St. Justins). Aehnlich wiederholt sich die Deutung des rothen Seils, welches die Hure Rahab zu ihrem Fenster heraushängt, auf das errettende Blut Christi bei Clemens Rom. 1 Cor. 12, Justin Tryph. c. 111, Irenäus, Origenes und vielen Andern; s. Cotelier z. d. St. des Clemens. Ein anderes Beispiel bietet die Deutung der *κέρατα μονοκέρωτος* Deut. 33, 17 auf das Kreuz Christi bei Just. Tryph. c. 91. Tert. adv. Jud. c. 10, adv. Marc. III, 18. Apollinaris im Chron. pasch. S. 5, E ed. Ducange. Analoge Fälle liessen sich zu Hunderten beibringen, und in den meisten derselben wäre es entschieden übereilt, eine bestimmte Beziehung der Schriften, die sie enthalten, auf einander anzu-

nehmen. Diese Typologie lag in der ganzen Atmosphäre der damaligen Zeit, und auch die einzelnen Typen und Allegorieen konnten theils von den Einzelnen unabhängig von einander entdeckt werden, theils giengen sie auch in die allgemeine dogmatische Tradition über, und wurden zugleich mit den Glaubenslehren, denen sie zur Stütze dienen sollten, verbreitet. Aus dem gemeinsamen Gebrauch solcher Beweise einen reellen Zusammenhang zwischen zwei Schriften darthun zu wollen, wäre in der Regel ebenso verfehlt, als wenn Jemand daraus, dass zwei protestantische Dogmatiker gleiche Beweisstellen benützen, sofort die Bekanntschaft des einen mit dem andern erschliessen wollte [1]).

Unter den übrigen apostolischen Vätern zeigt Polykarp, dessen Auktorität auch nach dem Obigen nicht viel beweisen würde, anerkanntermassen keine Spur von Bekanntschaft mit dem vierten Evangelium, und auch die vermeintliche Beziehung auf 1 Joh. hat uns unsere frühere Erörterung unbrauchbar gemacht; das Gleiche gilt von Papias [2]), so weit wir von ihm

1) Wie sehr man sich überhaupt hüten muss, überall, wo zwei Schriften im Gedanken und Ausdruck zusammentreffen, auch einen wirklichen Zusammenhang beider anzunehmen, könnten auch die zahlreichen Parallelen zwischen neutestamentlichen und profanen Aussprüchen zeigen, die man in jedem guten Commentar finden kann. So wenig Petrus Apg. 5, 29 die Worte *πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις* dem Platonischen Sokrates (Apol. 29, D) nachgesprochen, oder Paulus den Satz, (Röm. 8, 28) dass denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen, aus Plato's Republik (X, 613 A) entlehnt hat, ebensowenig ist ein ähnliches Verhältniss in Fällen, wie die obigen, anzunehmen.

2) Dass Papias das Johanneïsche Evangelium gekannt habe, hat neuestens Dorner die Lehre von der Person Christi I, 217 behauptet. Der Belege für diese Behauptung sind es zwei: das Fragment aus Cod. 2397 der Bodlejanischen Bibliothek, welches zuerst Grabe Spicil. II, 34 und nachher Routh Rell. S. I, 16. mitgetheilt hat, und eine Aeusserung des Irenäus c. haer. V, 36. Mit dem ersten von diesen Beweisen verhält es sich folgendermassen: In dem genannten Codex aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts befindet sich die Stelle: *Maria mater Domini: Maria Cleophae sive Alphaei uxor, quae fuit mater Jacobi Episcopi et Apostoli*

wissen, und von dem römischen Clemens, und wenn man bei Hermas einige Anspielungen auf Johanneïsches entdecken zu

---

et Symonis et Thadei et cujusdam Joseph: Maria Salome uxor Zebedei mater Joannis Evangelistae et Jacobi; Maria Magdalene. Istae quatuor in Evangelio reperiuntur. Jacobus et Judas et Josephus filii materterae Domini. Jacobus quoque et Joannes alterius materterae Domini fuerunt filii. Maria Jacobi minoris et Joseph mater, uxor Alphei, soror fuit Mariae matris Domini, quam Cleophae Joannes nominat, vel a patre vel a gentilitatis familia, vel alia causa. Maria Salome vel a viro vel a vico dicitur: Hanc eandem Cleophae quidam dicunt, quod duos viros habuerit." Am Anfang dieses Passus steht am Rand: *Papia.* Hieraus hatte nun Grabe geschlossen, dass die Stelle dem Papias, dem Schüler des Johannes, angehöre. Diese Voraussetzung ist jedoch nicht, wie es bei Dorner erscheint, eine ausgemachte Thatsache, sondern weiter nichts als eine Vermuthung, und zwar nicht blos eine höchst unsichere, sondern eine durchaus unwahrscheinliche Vermuthung. Dass das Zeugniss eines unbekannten Abschreibers aus dem 14. Jahrhundert zur Constatirung einer Thatsache aus dem ersten oder zweiten nicht ausreicht, liegt am Tage; dieser Abschreiber sagt aber nicht einmal, dass die Stelle dem Kirchenvater Papias, sondern nur überhaupt, dass sie einem Papias entnommen sei; fragen wir aber, welcher Mann dieses Namens diess sein könne, so können wir in keinem Fall an den Schüler des Johannes denken. Denn dass zu seiner Zeit von einem *evangelium* im Sinn unserer kanonischen Evangeliensammlung nicht die Rede sein konnte, dass ebensowenig damals schon Jakobus der Bruder des Herrn, der erste Bischof der Jerusalemitischen Gemeinde, zum Sohn des Alphäus gemacht war, dass diese lexicalische Aufzählung der verschiedenen in den Evangelien genannten Marieen und diese Genealogie der darin vorkommenden Verwandten Christi nicht der Zeit der werdenden Kirche angehören kann, dass das ganze Fragment durchaus nur das Gepräge einer späten Compilation trägt, braucht kaum bemerkt zu werden. Ist daher die Angabe, dass es dem Papias entnommen sei, richtig, so werden wir dabei am Wahrscheinlichsten an den Lexicographen Papias aus dem 12. Jahrhundert zu denken haben; an den Kirchenvater, dessen Schrift im 14. Jahrhundert (trotz dem von Routh I, 4 f. Bemerkten) schwerlich mehr existirt hat, nun einmal gewiss nicht.

Was die Stelle aus Irenäus betrifft, so sagt dieser allerdings in einem Zusammenhang, in dem er die eschatologische Ueberlieferung der *presbyteri apostolorum discipuli* berichten will, nach einer Anführung über die verschiedenen Grade der Seligkeit im

können gemeint hat, so lehrt doch der einfachste Augenschein, dass zu dieser Annahme durchaus kein Grund vorliegt [1]). Eine bestimmtere Bezugnahme auf das vierte Evangelium glaubt man bei Ignatius annehmen zu dürfen. Nun wäre zwar auch sein Zeugniss hauptsächlich nur dann von Werth, wenn wir die Briefe, die seinen Namen tragen, wirklich für ächt halten dürften; doch bliebe ihm auch bei unserer Ansicht von diesen Schriften keine ganz geringe Bedeutung. Auch dieses Zeugniss jedoch ist nicht zu erweisen. Von den zahlreichen Stellen, in denen man es gesucht hat, sind die meisten von der Art, dass sie auch nicht einmal den Schein eines Beweises darbieten. So Eph. c. 17: *διὰ τοῦτο μύρον ἔλαβεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ὁ κύριος, ἵνα πνέῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφθαρσίαν,* wozu man Joh. 12, 1 ff. vergleicht, aber ebensogut die parallelen Stellen der drei andern Synoptiker vergleichen könnte, wenn überhaupt in diesen Worten eine Hindeutung auf diese Erzählung unserer Evangelien läge. (Selbst wenn der Verfasser diesen Vorfall im Auge hatte, konnte er ihn doch ebensogut aus dem Ebräerevangelium kennen, das er auch ad Smyrn. c. 3 citirt.) Um nichts grösser ist die Aehnlichkeit zwischen Ign. Trall. c. 9: *οὐ χωρὶς τὸ*

Himmel, im Paradies und im neuen Jerusalem: *καὶ διὰ τοῦτο εἰρηκέναι τὸν κύριον, ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου μονὰς εἶναι πολλάς.* Nun ist aber für's Erste schon unsicher, wenn auch immerhin möglich, dass dieser Bericht gerade der Schrift des Papias entnommen ist; es ist 2) nicht die geringste Bürgschaft dafür vorhanden, dass Irenäus nicht in die Anführung aus dieser Schrift, trotz der Form der indirekten Rede, etwas von seinem Eigenen eingeschaltet, oder einen von seinem Gewährsmann aus anderer Quelle angeführten Ausspruch Christi, der ihn an den des Ev. Joh. 14, 2 erinnerte, etwa den bei Just. De Res. c. 9 citirten, für identisch mit diesem gehalten, und nach dem Text des Evangeliums rektificirt hat; es ist endlich 3) auch noch der Fall denkbar, dass der Ausspruch wirklich ursprünglich einer ältern Evangelienschrift angehörte, und auch vom Verfasser des Johannesevangeliums aus dieser entnommen worden ist. (Dass eine solche in diesem Evangelium benützt ist, wird sich auch später noch zeigen.) Für die Bekanntschaft des Papias mit dem Johannesevangelium beweist daher auch diese Stelle nicht das Geringste.

1) M. s. über Clemens und Hermas Lücke Commentar I, 42 ff.

ἀληθινὸν ζῆν οὐκ ἔχομεν und Joh. 3, 36. 5, 40. 14, 6. 20, 31; ad Rom. c. 7: *οὐκ ἔςιν ἐν ἐμοὶ πῦρ φιλόϋλον, ὕδωρ δὲ ζῶν καὶ λαλοῦν ἐν ἐμοὶ* und Joh. 4, 10. 14. 7, 38, um von anderen, noch weniger beweiskräftigen Stellen, wie Magn. c. 7. vgl. m. Joh. 12, 49. 10, 30. 14, 11. 16, 28, zu schweigen. Aber auch die drei Stellen, durch die Ebrard [1]) die Bekanntschaft des Ignatius mit dem vierten Evangelium, seiner Versicherung nach [2]) unwiderleglich, bewiesen hat, enthalten einen solchen Beweis keineswegs. Ad Rom. c. 7 sagt Ignatius: *Οὐχ ἥδομαι τροφῇ φθορᾶς οὐδὲ ἡδοναῖς τοῦ βίυ τούτου. Ἄρτον τοῦ Θεοῦ θέλω, ἄρτον οὐράνιον, ἄρτον ζωῆς, ὅς ἐςιν σὰρξ Ἰησῦ Χριςῦ, τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, τοῦ γενομένου ἐν ὑςέρῳ ἐκ σπέρματος Δαβὶδ καὶ Ἀβραάμ· καὶ πόμα Θεοῦ θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐςιν ἀγάπη ἄφθαρτος καὶ ἀέννaος ζωή.* Diese Stelle soll auf Joh. 6, 32. 33. 48. 50—58 zurückweisen. Diess ist jedoch sehr unsicher. Die Vergleichung des Leibs und Bluts Christi mit Brod und Getränke war schon in den Einsetzungsworten des Abendmahls gegeben; die Bezeichnung dieser Speise als *ἄρτος Θεοῦ, ἀ. οὐράνιος, ἀ. ζωῆς,* lag auch ohne Benützung des Johanneïschen Evangeliums ausserordentlich nahe, wie denn dem *ἄρτος ζωῆς* schon das *ξύλον ζωῆς* Gen. c. 2 und das *ὕδωρ ζωῆς* Apoc. 22, 1, dem *ἄρτος οὐράνιος* oder *Θεοῦ* der Ausdruck לֶחֶם שָׁמַיִם für das Manna Ps. 105, 40 entspricht; von dem Eigenthümlichen der Johanneïschen Ausdrucksweise dagegen zeigt die Ignatianische Stelle keine Spur: statt des Johanneïschen *ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ,* oder *ἐκ τ. οὐρ. καταβὰς* sagt sie *ἀ. οὐράνιος* (ein Adjektiv, das Joh. nie gebraucht), statt des Joh. *πόσις, πόμα,* statt des bei Joh. stehenden *ζωὴ αἰώνιος, ζωὴ ἀέννaος*: die Erklärung des *αἷμα* von der *ἀγάπη* vollends, die auch ad Trall. c. 8. zugleich mit der analogen Deutung der *σὰρξ* Christi auf die *πίςις* wiederkehrt, ist ganz eigenthümlich und ohne einen neutestamentlichen Vorgang. — Eine zweite angeblich beweisende Stelle findet sich Philad. c. 9: *καλοὶ καὶ οἱ ἱερεῖς κρεῖσσον δὲ ὁ ἀρχιερεὺς, ὁ πεπιςευμένος τὰ ἅγια τῶν*

---

1) Kritik der ev. Geschichte III, 1014 f.
2) Das Evangelium Johannis u. s. w. S. 102.

ἁγίων .. αὐτὸς ὢν θύρα τοῦ πατρὸς, δι᾽ ἧς εἰσέρχονται Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ, καὶ οἱ προφῆται καὶ οἱ ἀπόςολοι καὶ ἡ ἐκκλησία. Diese Aeusserung erinnert allerdings an Joh. 10, 9: *ἐγώ εἰμι ἡ θύρα· δι᾽ ἐμοῦ ἐάν τις εἰσέλθῃ, σωθήσεται.* Wie zufällig und unerheblich erscheint aber ein solches Zusammentreffen in einer der jüdischen und daher auch der christlichen Bildersprache so geläufigen Vergleichung! Gerade in ihrem Eigenthümlichsten weichen beide Stellen von einander ab. Die Ignatianische bezeichnet Christus nicht als die *θύρα τῶν προβάτων*, der Johanneïschen fehlt die Erwähnung des Abraham, Isaak, Jakob u. s. w. Wollte man je an eine evangelische Stelle denken, die dem Ignatius vorgeschwebt habe, so läge die Vergleichung mit dem Ebräerevangelium näher, aus dem die clementinischen Homilien III, 52 die Worte Christi anführen: *ἐγώ εἰμι ἡ πύλη τῆς ζωῆς· ὁ δι᾽ ἐμῦ εἰσερχόμενος εἰσέρχεται εἰς τὴν ζωήν.* Es ist höchst wahrscheinlich, dass eben diese Stelle des Ebräerevangeliums auch das Vorbild der Johanneischen gewesen ist; wenigstens citiren die Clementinen a. a. O., ohne Zweifel aus derselben Stelle, die Worte: *τὰ ἐμὰ πρόβατα ἀκύει τῆς ἐμῆς φωνῆς* vgl. Joh. 10, 27: *τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ τῆς φωνῆς μυ ἀκύει*, u. ebend. V. 3. 16. Wir hätten also hier einen von den Fällen, in denen die scheinbare Beziehung zweier Schriften auf einander vielmehr aus ihrer gemeinsamen Abhängigkeit von einer dritten zu erklären ist. Derselbe Fall wird uns gerade beim Johanneïschen Evangelium in seinem Verhältniss zum Ebräerevangelium auch später noch vorkommen. Ebendamit sind wir dann aber auch berechtigt, einen ähnlichen Sachverhalt auch da zu vermuthen, wo unsere mangelhafte Kenntniss der ältesten christlichen Litteratur zu seinem positiven Erweis nicht ausreicht.

Diese Bemerkung wird uns sogleich für die Erklärung einer dritten Ignatianischen Stelle zu Statten kommen. Philad. c. 7 lesen wir: *εἰ γὰρ καὶ κατὰ σάρκα μέ τινες ἠθέλησαν πλανῆσαι, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα ὐ πλανᾶται, ἀπὸ θεῦ ὄν. Οἶδεν γὰρ πόθεν ἔρχεται καὶ πῦ ὑπάγει καὶ τὰ κρυπτὰ ἐλέγχει.* Es war nach ihrem sonstigen Verfahren zu erwarten, dass die Apologetik hier ein Citat von Joh. 3, 8 (*τὸ πνεῦμα ὅπυ θέλει*

πνεῖ· καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται, καὶ ποῦ ὑπάγει· καὶ οὕτως ἐστὶ πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος) finden würde, wozu, den Schluss der Setlle betreffend, Joh. 16, 8 (*ἐλθὼν ἐκεῖνος ἐλέγξει τὸν κόσμον*) verglichen werden konnte. Dieses Citat würde nun freilich dem Evangelium wenig nützen. Denn wenn Ignatius sagt, der Geist des Wiedergeborenen wisse, woher er komme, und wohin er gehe, Johannes dagegen, er sei wie der Wind, von dem man eben diess nicht wisse, so würde sich die erste Aussage zur zweiten, falls sie diese berücksichtigte, vielmehr polemisch verhalten, sie würde also eher gegen die Anerkennung des Evangeliums Zeugniss ablegen. Es ist aber überhaupt kein Grund vorhanden, eine unmittelbare Beziehung der einen Stelle auf die andere anzunehmen. Ihr Verhältniss erklärt sich ungleich einfacher, wenn wir eine unabhängige Rücksichtnahme der einen wie der andern auf eine zur Zeit ihrer Abfassung vorhandene Ansicht über die Wirksamkeit des Geistes voraussetzen. Irren wir nicht, so ist diess die montanistische Lehre von der ekstatischen Prophetie. Dieses ekstatische Wirken des Geistes mochten die Montanisten, deren frühester Hauptstreitpunkt mit den Katholikern (nach Eus. K. G. V, 16 — 19) eben diess war, in der Formel ausdrücken: der, welcher vom Geist ergriffen wird, wisse nicht, woher dieser komme, und wohin er gehe. Dieser Behauptung liess sich nun auf zweierlei Art entgegentreten: entweder läugnete man, dass es sich mit dem Wirken des Geistes wirklich so verhalte, und diess thut ausser vielen Andern auch unsere Ignatianische Stelle; oder man gab das Geheimnissvolle in dem Wirken des Geistes zu, bestritt aber um so mehr, dass dieser Zug ein specifisches Merkmal einer besonderen geistigen Begabung sei, und diese Wendung nimmt das Evangelium, wenn es den Vorzug, welchen die Montanisten ausschliesslich ihrer Parthei aneigneten, für alle Christen in Anspruch nimmt. Sollte sich übrigens auch eine besondere Beziehung der fraglichen Stellen auf die montanistische Prophetie nicht wahrscheinlich machen lassen, so liegt doch so viel am Tage, dass zur Annahme einer unmittelbaren Beziehung derselben auf einander durchaus kein

genügender Grund vorliegt. Die Formel, mit der sie das Wirken des Geistes beschreiben, kann ihnen auch überhaupt von dem dogmatischen Sprachgebrauch ihrer Zeit an die Hand gegeben worden sein. Noch entschiedener gilt diess von der Anspielung auf Joh. 16, 8, die man in unserer Stelle finden könnte; in den Streitigkeiten über die Wirkungen des *πνεῦμα*, welche seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts in Kleinasien geführt wurden, erscheint es als eine feststehende Voraussetzung beider Partheien, dass das *πνεῦμα ἐλεγκτικὸν* sein müsse, ohne dass dabei von einer Beziehung auf das vierte Evangelium das Mindeste zu bemerken wäre [1]). Auch bei Ignatius sind wir daher nicht berechtigt eine solche in diesem Zuge zu finden.

Um dieselbe Zeit, in welcher die Ignatianischen Briefe verfasst worden sind, und theilweise noch früher schrieb Justin. Das Verhältniss dieses Schriftstellers zu unserem Evangelium ist von ganz besonderer Wichtigkeit. Justin war ein Mann von sehr bedeutendem theologischem Einfluss, ein Mann, der sich auf seinen Wanderungen von Palästina bis Rom mit den kirchlichen Zuständen und der kirchlichen Litteratur seiner Zeit genau bekannt gemacht hatte, ein Mann endlich, der durch seine gehäuften Anführungen der apostolischen Denkwürdigkeiten beweist, welchen Werth er der Ueberlieferung über die Reden und die Geschichte Christi beilegte. Dass einem solchen Mann das Johanneïsche Evangelium, wenn es damals schon als kirchlich anerkannte Schrift existirte, nicht unbekannt geblieben sei, ist eine gewiss wohlbegründete Voraussetzung. Durchgehen wir aber nun seine Schriften, so erhalten wir das nach den gewöhnlichen Voraussetzungen höchst befremdende Ergebniss, dass sich diese Bekanntschaft aus denselben durchaus nicht mit Sicherheit nachweisen lässt. Dem Namen des Apostels Johannes begegnen wir in ihnen nur Einmal, Tryph. c. 81.; auch

1) So sagt der Ungenannte bei Eus. K. G. V, 16, 4: der Geist in der Priscilla und Maximilla habe bisweilen den Anwesenden in's Gewissen gesprochen: *ἵνα καὶ ἐλεγκτικὸν εἶναι δοκῇ*. Derselbe fordert §. 7 die Maximilla auf: *τὴν ἐν τῷ πνεύματι δύναμιν ἐναργῶς δειξάτω καὶ ἐλεγξάτω*.

diese Stelle jedoch nennt ihn nicht als Evangelisten, sondern nur als Verfasser der Apokalypse; von den Stellen aber, in denen man Anspielungen auf Johanneïsche gesucht hat, erweisen sich weit die meisten schon auf den ersten Anblick bedeutungslos, und auch die scheinbar gewichtigeren verlieren bei näherer Untersuchung ihre Beweiskraft. Ich will diess durch eine ausführliche Uebersicht über die Stellen nachweisen, welche von den Vertheidigern der hier bestrittenen Annahme, wie namentlich Otto [1]), Bindemann [2]) und Kirchhofer [3]), theils angeführt worden sind, theils noch angeführt werden konnten. Die Stellen sind diese:

Evang. Joh.	Justin.
1. 1—4. *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος.. πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο .. ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.* Ueber die letztere Bezeichnung vgl. c. 1, 9. 8, 12. 12, 46 u. a.	II. Apol. c. 6: *ὁ λόγος.. ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε.* Tryph. c. 17: *κατὰ τοῦ μόνου ἀμώμου καὶ δικαίου φωτὸς τοῖς ἀνθρώποις πεμφθέντος.*
2. 1, 9: *τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον.*	I. Ap. c. 83: *λόγον .. οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε.*
3. 1, 12 f. *ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτὸν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν, τέκνα θεοῦ γενέσθαι.. οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς, οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.* 1, 14. *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο.*	Tr. c. 123, Schl.: *θεοῦ τέκνα ἀληθινὰ καλούμεθα καὶ ἐσμέν.* I. Ap. c. 45: *ὁ λόγος, ὃς τίνα τρόπον σαρκοποιηθεὶς ἄνθρωπος γέγονεν, ἐν τοῖς ἑξῆς ἐροῦμεν . . . ἐμηνύετο οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος γενήσεσθαι τὸ αἷμα, ἀλλ' ἐκ δυνάμεως θεοῦ.* Tr. c. 63: *ὡς τοῦ αἵματος αὐτοῦ οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος γεγεννημένου ἀλλ' ἐκ θελήματος θεοῦ.* Vergl. auch Nr. 14.
4. 1, 18. 3, 16. u. ö. *ὁ μονογενὴς υἱός.*	*μονογενὴς* heisst der Logos bei Justin Tr. c. 105 und in dem Fragment aus der Schrift gegen Marcion bei Iren. c. haer. IV, 6, 2.
5. 1, 20 ff. (*Ἰωάννης*) *ὡμολόγη-*	Tr. c. 88: *οἱ ἄνθρωποι ὑπελάμ-*

1) In s. Ausgabe Justins und in Illgens Zeitschr. f. hist. Theol. 1841, 2, 77 ff. 1843, 1, 34 ff.
2) Stud. und Krit. 1842, 2, 478 ff.
3) Quellensammlung zur Geschichte des N. T. Canons S. 146 f.

Ev. Joh.	Just.
σιν· ὅτι οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ὁ Χριςός.. ἐγὼ φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ.	βανον αὐτὸν εἶναι τὸν Χριςόν· πρὸς οὓς καὶ αὐτὸς ἐβόα· οὐκ εἰμὶ ὁ Χριςὸς, ἀλλὰ φωνὴ βοῶντος.
6 3,3—5: ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Λέγει πρὸς αὐτὸν ὁ Νικόδημος· πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρων ὤν; μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι; Ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς· ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.	I. Ap. c. 61: καὶ γὰρ ὁ Χριςὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι φανερὸν πᾶσίν ἐςι.
7. 3. 14: καθὼς Μωϋσῆς ὕψωσε τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου· ἵνα πᾶς ὁ πιςεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ᾽ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.	Tr. c. 94: (θεὸς) ἐν τῇ ἐρήμῳ διὰ τοῦ Μωσέως τὸν χαλκοῦν ὄφιν ἐνήργησε γενέσθαι καὶ ἐπὶ σημεῖον ἔςησε, δι᾽ οὗ σημείου ἐσώζοντο οἱ ὀφιόδηκτοι.. Μυςήριον γὰρ διὰ τούτου.. ἐκήρυσσε, σωτηρίαν δὲ τοῖς πιςεύουσιν ἐπὶ τοῦτον τὸν διὰ τοῦ σημείου τούτου, τουτέςι τὸν ςαυροῦσθαι μέλλοντα. Vergl. c. 112.
8. 3, 31: ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐςίν.	Tr. c. 63 (nach Anführung von Ps. 110, 3 f.): οὐ σημαίνει ὑμῖν, ὅτι ἄνωθεν καὶ διὰ γαςρὸς ἀνθρωπείας ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τῶν ὅλων γεννᾶσθαι αὐτὸν ἔμελλε;
9. 4, 10: σὺ ἂν ᾔτησας αὐτὸν καὶ ἔδωκεν ἄν σοι ὕδωρ ζῶν. 4, 14: ὃς δ᾽ ἂν πίῃ ἐκ τοῦ ὕδατος οὗ ἐγὼ δώσω αὐτῷ, οὐ μὴ διψήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα· ἀλλὰ τὸ ὕδωρ ὃ δώσω αὐτῷ γενήσεται ἐν αὐτῷ πηγὴ ὕδατος ἀλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον.	Tr. c. 114: ὧν αἱ καρδίαι οὕτως περιτετμημέναι εἰσὶν ἀπὸ τῆς πονηρίας, ὡς καὶ χαίρειν ἀποθνήσκοντας διὰ τὸ ὄνομα τὸ τῆς καλῆς πέτρας καὶ ζῶν ὕδωρ... βρυούσης, καὶ ποτιζούσης τοὺς βουλομένους τὸ τῆς ζωῆς ὕδωρ πιεῖν. c. 69 (mit Beziehung auf Jes. 35, ff.): πηγὴ ὕδατος ζῶντος παρὰ θεοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ γνώσεως θεοῦ τῇ τῶν ἐθνῶν γῇ ἀνέβλυσεν οὗτος ὁ Χριςός.
10. 4, 24: πνεῦμα ὁ θεός· καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν.	I. Ap. c. 6: die Christen verehren den Vater Sohn und Geist λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ τιμῶντες.
11. 5, 17 (in der Vertheidigung einer Sabbathsheilung): ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται κἀγὼ ἐργάζομαι.	Tr. c. 29: μὴ οὖν ἄχθεσθε.. μηδὲ ὅτι θερμὸν πίνομεν ἐν τοῖς σάββασι, δεινὸν ἡγεῖσθε· ἐπειδὴ καὶ ὁ θεὸς τὴν αὐτὴν διοίκησιν τοῦ κόσμου ὁμοίως κα

Ev. Joh.	Just.
	ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ πεποίηται καθάπερ καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἁπάσαις. vgl. ebend. c. 23.
12. 5, 30: *οὐ δύναμαι ἐγὼ ποιεῖν ἀπ᾽ ἐμαυτοῦ οὐδέν· καθὼς ἀκούω κρίνω.*	Tr. c. 47, Schl.: *διὸ καὶ ὁ ἡμέτερος κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἶπεν· ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις καὶ κρινῶ.*
13. 5, 37: *οὔτε φωνὴν αὐτοῦ ἀκηκόατε πώποτε, οὔτε εἶδος αὐτοῦ ἑωράκατε.*	Tr. c. 3. g. E.: *πῶς οὖν ἄν, ἔφη, περὶ θεοῦ ὀρθῶς φρονοῖεν οἱ φιλόσοφοι ἢ λέγοιέν τι ἀληθὲς, ἐπιστήμην αὐτοῦ μὴ ἔχοντες μηδὲ ἰδόντες ποτὲ ἢ ἀκούσαντες;*
14. 6, 54: *ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἔχει ζωὴν αἰώνιον* u. s. w. V. 57: *καθὼς ἀπέστειλέ με ὁ ζῶν πατὴρ, κἀγὼ ζῶ διὰ τὸν πατέρα· καὶ ὁ τρώγων με κἀκεῖνος ζήσεται δι᾽ ἐμέ.*	I. Ap. c. 66: *οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν, ἀλλ᾽ ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι᾽ εὐχῆς λόγου τοῦ παρ᾽ αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.* Fragm. b. Leontius adv. Eut. et Nest. (Just. ed. Otto II, 550): *ἡ κατὰ φύσιν ζωὴ προσεπλάκη τῷ τὴν φθορὰν δεξαμένῳ, ἀφανίζουσα μὲν τὴν φθορὰν, ἀθάνατον δὲ τοῦ λοιποῦ τὸ δεξάμενον διατηροῦσα.*
15. 7, 12: *ἄλλοι δὲ ἔλεγον· οὔ· ἀλλὰ πλανᾷ τὸν ὄχλον.*	Tr. c. 69: *οἱ δὲ καὶ ταῦτα ὁρῶντες γινόμενα φαντασίαν μαγικὴν γίνεσθαι ἔλεγον· καὶ γὰρ μάγον εἶναι αὐτὸν ἐτόλμων λέγειν καὶ λαοπλάνον.*
16. 7, 22 f.: *καὶ ἐν σαββάτῳ περιτέμνετε ἄνθρωπον. Εἰ περιτομὴν λαμβάνει ἄνθρωπος ἐν σαββάτῳ .. ἐμοὶ χολᾶτε;* u. s. w.	Tr. c. 27: *εἴπατέ μοι, τοὺς ἀρχιερεῖς ἁμαρτάνειν .. ἐβούλετο ὁ θεὸς, ἢ τοὺς περιτεμνομένους καὶ περιτέμνοντας τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων* u. s. w.
17. 7, 27: *ὁ δὲ Χριστὸς ὅταν ἔρχηται οὐδεὶς γινώσκει πόθεν ἐστίν.* 1, 31: *κἀγὼ οὐκ ᾔδειν αὐτόν· ἀλλ᾽ ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰσραὴλ, διὰ τοῦτο ἦλθον ἐγὼ ἐν ὕδατι βαπτίζων.*	Tr. c. 8, Schl.: *Χριστὸς δὲ εἰ καὶ γεγένηται καὶ ἔστι που, ἄγνωστός ἐστι καὶ οὐδὲ αὐτός πω ἑαυτὸν ἐπίσταται οὐδὲ ἔχει δύναμίν τινα, μέχρις ἂν ἐλθὼν Ἠλίας χρίσῃ αὐτὸν καὶ φανερὸν πᾶσι ποιήσῃ.* Vgl. c. 110, Anf.
18. 8, 19: *οὔτε ἐμὲ οἴδατε οὔτε*	I. Ap. c. 63: *Ἰουδαῖοι οὖν .. δικαίως*

Ev. Joh.	Just.
τὸν πατέρα μου· εἰ ἐμὲ ᾔδειτε, καὶ τὸν πατέρα μου ᾔδειτε ἄν.	*ἐλέγχονται καὶ διὰ τοῦ προφητικοῦ πνεύματος καὶ δι' αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ, ὡς οὔτε τὸν πατέρα οὔτε τὸν υἱὸν ἔγνωσαν.*
19. 8, 31 f.: *ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταί μου ἐστέ· καὶ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν.* 16, 13: *τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν.*	Tr. c. 39: *ἡμεῖς δὲ .. οἱ ἐκ πάσης τῆς ἀληθείας μεμαθητευμένοι.* c. 95: *ἀδελφοὶ ἡμῶν ἐστε, ἐπίγνωτε μᾶλλον τὴν ἀλήθειαν τοῦ Θεοῦ.*
20. 8, 44: *ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ . . ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ· ὅτι ψεύστης ἐστὶ καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ.*	Coh. ad Gr. c. 21: *αὕτη τοίνυν πρώτη περὶ θεῶν ψευδὴς φαντασία ἀπὸ τοῦ ψεύστου πατρὸς τὴν ἀρχὴν ἐσχηκυῖα.*
21. 10, 18: *ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτὴν [τὴν ψυχήν μου] καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν· ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός μου.*	Tr. c. 100: *μετὰ τὸ σταυρωθῆναι ἀνίστασθαι μέλλων τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀπὸ νεκρῶν, ὃ ἀπὸ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ λαβὼν ἔχει.*
22. 10, 33 f.: *ἀπεκρίθησαν αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι λέγοντες· περὶ καλοῦ ἔργου οὐ λιθάζομέν σε ἀλλὰ περὶ βλασφημίας, καὶ ὅτι σὺ ἄνθρωπος ὢν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν. Ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· οὐκ ἔστι γεγραμμένον ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν* (Ps. 82, 6)· *ἐγὼ εἶπα, θεοί ἐστε;* u. s. f.	Tr. c. 124: *καὶ ἐπειδὴ εἶδον αὐτοὺς συνταραχθέντας ἐπὶ τῷ εἰπεῖν με καὶ Θεοῦ τέκνα εἶναι ἡμᾶς, προλαβὼν τὸ ἀνερωτηθῆναι εἶπον·* und nun folgt derselbe Psalm vollständig.
23. 11, 25: *ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή, ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, κἂν ἀποθάνῃ, ζήσεται.*	De Res. c. 1: *ὁ λόγος . . διδοὺς ἡμῖν ἐν ἑαυτῷ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν καὶ τὴν μετὰ ταῦτα ζωὴν αἰώνιον.*
24. 12, 49: *ἐγὼ ἐξ ἐμαυτοῦ οὐκ ἐλάλησα ἀλλ' ὁ πέμψας με πατήρ, αὐτός μοι ἐντολὴν ἔδωκε, τί εἴπω καὶ τί λαλήσω.*	Tr. c. 56: *οὐδὲν γάρ φημι αὐτὸν πεπραχέναι ποτέ, ἢ ἅπερ αὐτὸν ὁ τὸν κόσμον ποιήσας, ὑπὲρ ὃν ἄλλος οὐκ ἔστι Θεός, βεβούληται καὶ πρᾶξαι καὶ ὁμιλῆσαι.*
25. 13, 3: *εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι πάντα δέδωκεν αὐτῷ ὁ πατὴρ εἰς τὰς χεῖρας.*	Tr. c. 106: *καὶ ὅτι ἠπίστατο τὸν πατέρα αὐτοῦ πάντα παρέχειν αὐτῷ ὡς ἠξίου.*
26. 14, 2: *ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρός μου μοναὶ πολλαί εἰσιν .. πορεύομαι ἑτοιμάσαι τόπον ὑμῖν.*	De Res. c. 9: *καθὼς εἴρηκεν ἐν τῷ οὐρανῷ τὴν κατοίκησιν ἡμῶν ὑπάρχειν.*
27. 14, 7: *εἰ ἐγνώκειτέ με καὶ τὸν πατέρα μου ἐγνώκειτε ἄν· καὶ ἀπάρτι γινώσκετε αὐτὸν καὶ ἑωράκατε αὐτόν.*	Tr. c. 121: *ἡμῖν οὖν ἐδόθη καὶ ἀκοῦσαι καὶ συνεῖναι καὶ σωθῆναι διὰ τούτου τοῦ Χριστοῦ καὶ τὰ τοῦ πατρὸς ἐπιγνῶναι πάντα.*

Ev. Joh.	Just.
28. 14, 29: *καὶ νῦν εἴρηκα ὑμῖν πρὶν γενέσθαι, ἵνα ὅταν γένηται πιστεύσητε.*	I. Ap. c. 33: *ταῦτα ὁ θεὸς προεμήνυσε διὰ τοῦ προφητικοῦ πνεύματος μέλλειν γίνεσθαι, ἵν᾽ ὅταν γένηται μὴ ἀπιστηθῇ, ἀλλ᾽ ἐκ τοῦ προειρῆσθαι πιστευθῇ.*
29. 15, 1: *ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινὴ, καὶ ὁ πατήρ μου ὁ γεωργός ἐστι. Πᾶν κλῆμα ἐν ἐμοὶ μὴ φέρον καρπὸν, αἴρει αὐτό· καὶ πᾶν τὸ καρπὸν φέρον, καθαίρει αὐτὸ, ἵνα πλείονα καρπὸν φέρῃ.*	Tr. c. 110: *ὁποῖον ἐὰν ἀμπέλου τις ἐκτέμῃ τὰ καρποφορήσαντα μέρη, εἰς τὸ ἀναβλαστῆσαι ἑτέρους κλάδους καὶ εὐθαλεῖς καὶ καρποφόρους ἀναδίδωσι, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐφ᾽ ἡμῶν γίνεται· ἡ γὰρ φυτευθεῖσα ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἄμπελος καὶ σωτῆρος Χριστοῦ ὁ λαὸς αὐτοῦ ἐστι.*
30. 16, 28: *ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον· πάλιν ἀφίημι τὸν κόσμον, καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα.*	Tr. c. 64: *ὅτι ἀπ᾽ ἄκρων τῶν οὐρανῶν προέρχεσθαι ἔμελλεν καὶ πάλιν εἰς τοὺς αὐτοὺς τόπους ἀνιέναι.*
31. 17, 3: *αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωὴ, ἵνα γινώσκωσι σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν.*	Acta mart. Just. c. 2: *ὅπερ εὐσεβοῦμεν εἰς τὸν τῶν Χριστιανῶν θεὸν ὃν ἡγούμεθα ἕνα τοῦτον ἐξ ἀρχῆς ποιητὴν καὶ δημιουργὸν τῆς πάσης κτίσεως, ὁρατῆς τε καὶ ἀοράτου, καὶ κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν παῖδα θεοῦ* u. s. w.
32. 19, 23 f.: Die Soldaten vertheilten die Kleider Christi durch's Loos *ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ* (Citat von Ps. 22, 19.).	Tr. c. 97 (vgl. I. Ap. c. 35) Citat derselben Stelle aus der gleichen Veranlassung.
33. 19, 37: *καὶ πάλιν ἑτέρα γραφὴ λέγει· ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν.*	Tr. c. 14: *ὄψεται ὁ λαὸς ὑμῶν καὶ γνωριεῖ εἰς ὃν ἐξεκέντησαν.* c. 32: *δύο παρουσίας αὐτοῦ γενήσεσθαι ἐξηγησάμην, μίαν μὲν ἐν ᾗ ἐξεκεντήθη ὑφ᾽ ὑμῶν, δευτέραν δὲ, ὅτε ἐπιγνώσεσθε εἰς ὃν ἐξεκεντήσατε.*
34. 20, 19: am Abend des Auferstehungstags *ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔστη εἰς τὸ μέσον* [*τῶν μαθητῶν*]. V. 17: *πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου.*	Tr. c. 106: *καὶ ὅτι ἐν μέσῳ τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ ἔστη τῶν ἀποστόλων.. καὶ μετ᾽ αὐτῶν διάγων ὕμνησε τὸν θεὸν, ὡς καὶ ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων δηλοῦται γεγενημένον.*
35. 20, 25: *ὁ δὲ* (Thomas) *εἶπεν αὐτοῖς· ἐὰν μὴ ἴδω ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ τὸν τύπον τῶν ἥλων, καὶ βάλω τὸν δάκτυλόν μου εἰς τὸν τύπον τῶν ἥλων, καὶ βάλω τὴν χεῖρά μου εἰς τὴν πλευρὰν αὐτοῦ, οὐ μὴ πιστεύσω.*	De Res. c. 9: *καὶ τοῦτο* (seine Auferstehung) *βουλόμενος πιστοποιῆσαι, τῶν μαθητῶν αὐτοῦ μὴ πιστευόντων εἰ ἀληθῶς σώματι ἀνέστη, βλεπόντων αὐτῶν καὶ διστάζόντων εἶπεν αὐτοῖς· οὔπω ἔχετε πίστιν; φησίν.*

Ev. Joh.	Just.
V. 27: *εἶτα λέγει τῷ Θωμᾷ· φέρε τὸν δάκτυλόν σου ὧδε καὶ ἴδε τὰς χεῖράς μου, καὶ φέρε τὴν χεῖρά σου, καὶ βάλε εἰς τὴν πλευράν μου· καὶ μὴ γίνου ἄπιςος ἀλλὰ πιςός.*	*Ἴδετε ὅτι ἐγώ εἰμι. Καὶ ψηλαφᾷν αὐτὸν ἐπέτρεπεν αὐτοῖς, καὶ τοὺς τύπους τῶν ἥλων ἐν ταῖς χερσὶν ἐπεδείκνυε.* Vgl. Tr. c. 97: *ὅτε γὰρ ἐςαύρωσαν αὐτὸν ἐμπήσσοντες τοὺς ἥλους τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας αὐτοῦ ὤρυξαν* u. I. Ap. c. 35 *τὸ δὲ „ὤρυξάν μου χεῖρας καὶ πόδας“ ἐξήγησις τῶν ἐν τῷ ςαυρῷ παγέντων ἐν ταῖς χερσὶ καὶ τοῖς ποσὶν αὐτοῦ ἥλων ἦν.*

Eine solche Wolke von Zeugnissen ist nun allerdings ganz geeignet, solchen, die ihren Werth nicht selbständig prüfen können, zu imponiren, und ihnen einen heilsamen Schrecken vor der Vermessenheit einer Kritik einzuflössen, die es trotz dem wagt, die Möglichkeit zu unterstellen, dass alle diese angeblichen Beweise nichts beweisen könnten. Die letztere ihrerseits darf sich dadurch natürlich nicht abhalten lassen, ihre Pflicht zu thun, und erst das Gewicht der einzelnen Grössen, die jene Masse bilden, zu untersuchen, ehe sie der Masse selbst ein solches beilegt. Hier müssen wir nun sogleich einige der obigen Parallelen desshalb für unbrauchbar erklären, weil die behauptete Aehnlichkeit der Johanneïschen und Justinischen Aeusserungen bei ihnen gar nicht stattfindet. Dahin gehört Nro. 10. 12. 19. 23. Wenn Justin sagt (Nro. 10), die Christen verehren Gott *λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ τιμῶντες*, so folgt doch gewiss nicht, dass ihm dabei das Johanneïsche *προσκυνεῖν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ* vorschwebte, und wenn Otto[1]) behauptet: da Justin, gleich andern alten Vätern, nicht selten die Begriffe von *λόγος* und *πνεῦμα* mit einander verwechsle, so müsse man die charakteristische Formel des Johannes bei ihm wiederfinden, so ist vielmehr zu sagen: da gerade das Charakteristische des johanneïschen Ausdrucks dem Justin fehlt, da er statt *πνεῦμα*, *λόγος*, statt *προσκυνεῖν*, *τιμᾷν* hat, da er die Johanneïsche Construction *ἐν πν. κ. ἀλ.* nicht kennt, so kann er unmöglich auf die Stelle des vierten Evangeliums Rücksicht genommen haben. Ausdrücke, die in jedem christlichen Lehrvortrag vor-

---

[1]) Zeitschr. f. hist. Theol. 1841, 2, 79.

kommen konnten, und nach Umständen vorkommen mussten, werden doch nicht selbst dann noch dem Johannes entnommen sein sollen, wenn ihnen alles das abgeht, wodurch sie als Johanneïsch zu erkennen sind. Dasselbe gilt von Nr. 19 und 23. Dass ein christlicher Schriftsteller von den Christen sagt, sie seien in der Wahrheit unterrichtet, dass eben derselbe bei Gelegenheit von der Auferstehung und dem ewigen Leben redet, diess ist doch eine sich allzusehr von selbst verstehende Sache, um daraus Schlüsse auf die Benützung einer bestimmten Quellenschrift gründen zu können. Wird gar von Otto zu den Worten aus Tr. c. 47 (Nr. 12) bemerkt: *Fortasse ad locum* Joh. V, 30 cl. 8, 16 *minus diligenter expressum est*, so war hier auch nicht einmal zu einem *fortasse* der geringste Grund vorhanden, da die Worte des Johannes etwas ganz Anderes besagen, als die des Justin, jene nämlich, dass Christus die Menschen der ihm von Gott gegebenen Vorschrift gemäss richte, diese, dass er sie nach Maassgabe des Zustandes behandeln werde, in dem er sie bei der Parusie vorfinde, da ferner die mehrfachen Citate desgleichen apokryphischen Ausspruchs Christi in mehreren alten Schriften[1]) mit ihrer constanten Annäherung an Justins Fassung desselben den Gedanken an eine zufällige Abirrung des Gedächtnisses gar nicht aufkommen lassen. Grabe's Vermuthung, dass derselbe dem Ebräerevangelium entnommen sei, hat die höchste Wahrscheinlichkeit für sich.

Eine zweite Klasse Justinischer Stellen — und es ist diess die Mehrzahl der oben angeführten — zeigt allerdings grössere Uebereinstimmung mit Johanneïschen, aber doch ist diese auch hier lange nicht stark genug, um die Annahme einer wirklichen Benützung des Johannes durch Justin zu rechtfertigen, weil auch sie theils nur in einem Zusammentreffen einzelner Ausdrücke, welches ebensogut auch zufällig sein kann, theils nur in einer unbestimmteren Aehnlichkeit der Gedanken besteht, wie sie sich in Schriften der gleichen Zeit und des gleichen Kreises auch ohne allen unmittelbaren Zusammenhang derselben leicht bildet. So theilt Justin allerdings mit Johan-

---

1) Bei Grabe Spicil. I, 14 327.

nes die Logoslehre, und bedient sich in der Darstellung derselben theilweise der gleichen Ausdrücke, wenn er den Logos das Licht der Menschen und den *μονογενὴς* oder *μονογενὴς υἱὸς* nennt, wenn er sagt, es sei Alles durch ihn geschaffen worden, wenn er von seiner Menschwerdung das Wort *σαρκοποιηθῆναι* gebraucht (S. Nro. 1. 2. 3. 4. 14.). Was können aber solche Aeusserungen bei einem Schriftsteller beweisen, welcher den Philo kennt[1]), und in einer Zeit, die der Logosspekulation voll war, der aus diesem Grunde die Schlagwörter dieser Spekulation, auch ohne alle bestimmte Beziehung auf eine einzelne Schrift, geläufig sein mussten? Wer das vierte Evangelium einer späteren Zeit zuweist, behauptet ja nicht, dass auch Alles, was es enthält, erst aus dieser späteren Zeit stamme, gerade ein solcher muss vielmehr annehmen, dass der Evangelist die in seiner Zeit, in ihren Verhältnissen, ihren Kämpfen und ihrem Vorstellungskreis liegenden Elemente für sich verwendet, dass er die verschiedenen, bei Anderen vereinzelter hervortretenden Züge zu einem harmonischen Gesammtbild vereinigt, dass er die geltenden Ueberlieferungen und Vorstellungen bald aufnehmend bald umbildend benützt, dass er sich auch an schon vorhandene dogmatische und erzählende Schriften angeschlossen, und eben durch eine geistvolle Verschmelzung dessen, was zerstreuter schon vorhanden war, diese schnelle und gewaltige Wirkung auf seine Zeit erreicht habe; gerade er muss am Meisten darauf dringen, dass das Evangelium nicht als das vereinzelte Werk eines Einzelnen, sondern als die reife Frucht einer vieljährigen geistigen Entwicklung betrachtet werde, und dass die Thätigkeit und Genialität des Einzelnen, der es verfasst hat, hauptsächlich darin bestanden habe, das was an der Zeit war, zu erkennen, und dem Geist seiner Zeit zum Ausdruck zu verhelfen. Weit entfernt daher, dass diese Ansicht widerlegt wäre, wenn man bei Schriftstellern aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts vielfache Anklänge an die Ausdrucks- und Vorstellungsweise des Evan-

1) Wie sich diess auch ohne das ausdrückliche Citat Coh. ad Gr. c. 9. nicht bezweifeln liesse.

geliums aufzeigt, wird sie vielmehr ebendadurch bestätigt: stände ein Justin und Ignatius dem Johannes so ferne, wie sie trotz aller Citate aus Paulinischen Briefen doch nach ihrer ganzen Geistesrichtung dem Paulus stehen, so könnten wir uns die Entstehung des vierten Evangeliums in ihrer Zeit nicht wohl erklären; ihre Uebereinstimmung mit der Denkweise des Evangelisten beweist uns,. dass eine Schrift, wie das Evangelium, damals möglich war.

In dem Vorstehenden ist bereits unser Urtheil über eine Reihe von Stellen enthalten, mit denen es sich ähnlich verhält, wie mit den vorhin angeführten. Dahin gehört die Vergleichung des gekreuzigten Christus mit der ehernen Schlange Mose's Nr. 7. Was darüber zu sagen ist, habe ich schon aus Anlass des Barnabasbriefs bemerkt: von einer bestimmten Beziehung auf die Ausdrücke der Johanneïschen Stelle findet sich bei Justin keine Spur, das Allgemeine jener Vergleichung aber enthält so wenig, als hundert andere ähnliche Typologieen, eine Reminiscenz an einen einzelnen Vorgänger. Ein weiteres Beispiel ist Nr. 9. Auch hier fehlt das specifisch Johanneïsche bei Justin, für das Allgemeine seines Bildes aber hat er selbst die alttestamentlichen Quellen (Jes. 35., Ex. 17, 6.) bezeichnet. Siehe auch Apok. 22, 1. — Auffallender scheint das Zusammentreffen in den Beweisen gegen die Sabbathfeier Nr. 11 u. 16; indessen differiren auch hier die Justinischen Worte von den Johanneïschen bedeutend, sonst aber lag der Streit zwischen Christen und Juden über diesen Punkt sosehr in der Natur der Sache, (s. auch Gal. 4, 10. Röm. 14, 5. Col. 2, 16. Barn. c. 15. Ignat. Magn. c. 9.) und die Beweise, deren sich Justin und Johannes bedienen, lagen so nahe, dass man auch hier durchaus keine Berücksichtigung des Einen durch den Andern vorauszusetzen braucht, um so weniger, da ähnliche Beweisführungen auch in den synoptischen Reden Jesu (Matth. 12, 1 ff. par.) vorkommen, und da wir überhaupt annehmen dürfen, dass sich bei Fragen, wie die vorliegende, schon frühe ein gewisser stehender Typus der apologetischen Beweisführung gebildet habe. — Noch unerheblicher ist die Aehnlichkeit der beiderseitigen Aeusserungen bei Nr. 13, denn was ist

gewöhnlicher, als den Begriff völliger Unwissenheit dadurch auszudrücken, dass man sagt, es habe Jemand von einer Sache nichts gesehen noch gehört, und wenn bei Nr. 14 eine entfernte Verwandtschaft zwischen der Johanneïschen Stelle und den Justinischen stattfindet, so gilt doch hier noch im verstärkten Maase, was ich schon oben (S. 598.) bei einer ähnlichen Gelegenheit bemerkt habe; eine wirkliche Beziehung der einen auf die andere ist so wenig nothwendig, dass vielmehr die realistische Abendmahlslehre Justins, der eine Art Impanation des Logos annimmt, und die symbolisch idealistische Deutung des Sakraments bei Johannes gar nicht unmittelbar zu vereinigen sind. Noch eher könnte Nr. 17 auf eine Bekanntschaft Justins mit dem Johannesevangelium hinweisen; indessen ist auch hier durchaus nicht abzusehen, warum nicht ein allgemein verbreiteter Zug der jüdischen Christologie, der in den Verhandlungen zwischen Christen und Juden gewiss nicht selten zur Sprache kam, von zwei gleichzeitigen Schriftstellern unabhängig von einander berührt werden konnte, ein besonders auffallendes Zusammentreffen beider findet aber hier nicht statt, da nicht blos der Ausdruck, sondern theilweise auch der Gedanke verschieden ist: währeud Justin als jüdische Meinung anführt, das der Messias eine Zeitlang ungekannt auf der Erde leben werde, sagt Johannes nur, seine Herkunft werde unbekannt sein. — Wenn weiter, Nr. 20, der Teufel von Justin *ψεύϛης πατὴρ* von Johannes *ψεύϛης καὶ πατὴρ τῦ ψεύδυς* genannt wird, so hat eine so naheliegende Bezeichnung gar nichts auf sich; der christliche Sprachgebrauch bezeichnet den Gegensatz des Göttlichen und Ungöttlichen von Anfang an durch *ἀλήθεια* und *ψεῦδος*, ebenso steht es von Anfang an fest, dass der Teufel der Urheber oder Vater alles widergöttlichen Wesens sei, sonst aber ist zu bemerken, dass die Justinische Stelle den heidnischen Götzendienst, die Johanneïsche den Unglauben der Juden vom Teufel ableitet, beide also gar nicht genau zusammentreffen. — Ebenso unbestimmt ist die Aehnlichkeit bei Nr. 21: sie besteht einzig und allein in einem Gedanken, welcher der ganzen Theologie jener Zeit gemein ist, das specifisch Johanneïsche dagegen, die Ausdrücke *ἐξυσία, θεῖναι*

τὴν ψυχήν, λαβεῖν τὴν ψυχήν, fehlen bei Justin. Die Vergleichung mit Mt. 11, 27. 20, 19 läge hier mindestens ebenso nahe, als die mit Johannes. — Gleichfalls bei Matthäus (11, 27. 16, 21) findet sich für Nr. 25 die nähere Parallele; da indessen Justin die Worte Christi, welche Matth. 11, 27 stehen, nicht aus Matthäus, sondern aus dem Ebräerevangelium anführt, aus welchem dieselben, mit den gleichen Abweichungen von unserem Text, in den Clementinischen Homilieen XVII, 4 und bei Irenäus I, 20, 3 citirt werden[1]), so haben wir wohl überhaupt auf keines unserer kanonischen Evangelien zurückzugehen. — Um nichts nothwendiger ist diess bei Nr. 24, wo die Justinische Stelle zwar in ihrem allgemeinen Gedanken mit der Johanneïschen zusammentrifft, von eigenthümlichen Ausdrücken der letzteren dagegen keinen einzigen enthält, bei Nr. 31, die auch schon wegen der unsichern Bezeugung der Justinischen Aeusserung nichts beweisen würde, und bei Nr. 28; denn den Satz, dass die Weissagung dem Erfolg zur Beglaubigung dienen solle, konnte Justin doch gewiss ohne alle Beziehung auf Johannes aussprechen. — Wird endlich Tr. c. 110 (Nr. 29) eine Anspielung auf Joh. 15, 1 ff. gefunden, so ist dabei übersehen, dass die Vergleichung der Gemeinde mit einer Pflanzung oder im Besonderen einem Weinberg Gottes einem christlichen Schriftsteller auch durch anderweitige jüdische und christliche Vorgänger nahe gelegt war[2]), die eigenthümliche Bestimmtheit der Johanneïschen Vergleichung dagegen bei Justin fehlt während Johannes Christus als den Weinstock, und die einzelnen Glaubigen als die Reben bezeichnet, um dadurch die organische Einheit der Glaubigen mit Christus auszudrücken, so ist bei Justin die Gemeinde der Weinstock, und Christus der Weingärtner, und der Sinn des Bildes ist bei ihm ein ganz anderer: wie der Weinstock für die abgeschnittenen Schossen neue treibt, sagt er, so werden der Gemeinde die Lücken, die ihr durch den Märtyrertod einzelner Mitglieder entstehen, immer

1) S Credner Beiträge I, 248. 210.

2) M. s. Jes. c. 5. Matth. 20, 1 ff 15, 13. — Die letztere Aeusserung Christi scheint auch das Ebräerevangelium gekannt zu haben, aus dem es wahrscheinlich die Clem. Hom. III, 52 citiren.

wieder ersetzt — eine Vergleichung, für welche Horaz Carm. IV, 4, 57 mit mehr Recht angeführt wird, als das Ev. Joh. Auch hier hat sich daher Bindemann (a. a. O. S. 481) durch eine ganz oberflächliche Aehnlichkeit täuschen lassen.

Das gleiche Urtheil, wie über die bisherigen, müssen wir auch über eine dritte Reihe angeblich Johanneïscher Citate bei Justin fällen, die wir hier desshalb zusammenstellen, weil bei ihnen allen die vermeintliche Beziehung auf das vierte Evangelium nur durch ein Uebersehen des Zusammenhangs gefunden werden konnte, in dem sie bei Justin stehen. Dahin rechne ich Nr. 3. 8. 18. 22. 27. 30. Bei Nr. 3. ist dieser Sachverhalt schon dadurch angedeutet, dass wir sowohl aus dem einen, als aus dem andern von den verglichenen Schriftstellern heterogene Aeusserungen zusammenstellen mussten, um eine scheinbare Parallele zu erhalten. Dass Justin ebenso, wie Johannes 1, 12 (aber auch Paulus u. A.) die Christen *τέκνα θεῦ* nennt, kann natürlich nichts beweisen; ebenso wenig, dass er von der Menschwerdung des Logos redet; eine auffallendere Aehnlichkeit bieten nur die Stellen aus der ersten Apologie c. 45 und dem Gespräch mit Trypho c. 63 verglichen mit Joh. 1, 13. Aber was kann aus dieser Aehnlichkeit folgen? Justin sagt von Christus, mit Beziehung auf seine übernatürliche Erzeugung, er sei nicht aus menschlichem Samen, sondern aus dem Willen und der Kraft Gottes entstanden; Johannes sagt etwas Aehnliches — nicht von Christus, sondern von den *τέκνα θεῦ*: wo ist hier der Vergleichungspunkt? Wollte man an ein neutestamentliches Vorbild zu der Justinischen Stelle denken, so wäre diess vielmehr Luc. 1, 34 f. zu suchen; Justin selbst jedoch verweist uns statt dessen (Tr. c. 63) auf Gen. 49, 11. — Bei der zweiten Parallele, Nr. 8, besteht die ganze Aehnlichkeit in dem Wort *ἄνωθεν*. Sinn und Verbindung dieses Worts ist aber völlig verschieden: Johannes nennt Christus den *ἄνωθεν ἐρχόμενος*, den, der von oben kommt, Justin beweist aus Ps. 110, 3, dass Gott *ἄνωθεν*, d. h. von Anfang an, beschlossen hatte, Christus vom Weibe geboren werden zu lassen — Bindemann (a. a. O.) hat wieder eine ganz verkehrte Vergleichung angestellt. — Nicht besser geht es ihm bei Nr. 30, wo er Justins

bestimmte Berufung auf Ps. 19, 6 (*ἀπ' ἄκρυ τῦ ὐρανῦ ἡ ἔξοδος αὐτῦ καὶ τὸ κατάντημα αὐτῦ ἕως ἄκρυ τῦ ὐρανῦ*) recht ausdrücklich übersehen musste, um in seinen Worten ein Johanneïsches Citat zu finden, das entfernt nicht darin liegt, und bei Nr. 18, wo er nur den nächst vorhergehenden Satz lesen durfte, um sich zu überzeugen, dass sich Justins Citat eines Ausspruchs Christi nicht auf Johanneïsche Stellen, sondern auf die von ihm angeführten, mit Matth. 11, 27 übereinstimmenden Worte des Ebräerevangeliums beziehe, dieselben, auf welche auch c. 14 des Gesprächs mit Trypho (Nr. 27) zurückblickt; — wenn Otto zu der letzteren Stelle an Joh. 14, 7 erinnert, so ist daran höchstens so viel richtig, dass auch der Verfasser des vierten Evangeliums denselben traditionellen Ausspruch Jesu im Auge haben mag. — Immer noch mit mehr Grund hätten die Genannten die unter Nr. 22 dargestellte Parallele ziehen können, beweiskräftig ist aber auch sie nicht, da die christliche Apologetik auch ohne den Vorgang des Johannes sehr wohl darauf kommen konnte, die Bezeichnung der Christen als Kinder Gottes aus Ps. 83 zu rechtfertigen; wogegen gerade die eigenthümliche Benützung dieses Psalms bei Johannes hier fehlt.

Es sind noch die Stellen Nr. 5. 6. 15. 26. 32—35 übrig. Wie es sich mit ihnen verhält, ist zu untersuchen. Bei Nr. 5 schliesst man daraus, dass von unsern Evangelien nur das Johanneïsche die von Justin angeführte bestimmte Erklärung Christi berichte, Justin müsse eben dieses vor Augen gehabt haben [1]). Allein wenn wir diese Aeusserung nur bei Johannes lesen, so folgt daraus noch nicht, dass sie auch Justin nur bei ihm lesen konnte. Dass dieser für seine Erzählung von dem Täufer Johannes und der Taufe Christi ein von dem unsrigen verschiedenes Evangelium benützt hat, kann nach Credners überzeugender Erörterung dieses Punkts [2]) keinem Zweifel unterliegen; dass in diesem Evangelium auch die fragliche Aeusserung des Täufers und der Anlass derselben berichtet war,

1) Lücke, Com. z. Ev Joh. 3. A. I, 46.

2) Beiträge I, 218 vgl. S. 237 f.

könnte man aus der Andeutung bei Lukas 3, 15 f. vermuthen; ist es aber auch nicht sicher zu erweisen, so ist es doch das Gegentheil noch weniger; so lange aber dieser Beweis nicht geführt ist, kann aus der Stelle Justins nichts für seine Bekanntschaft mit dem vierten Evangelium gefolgert werden. Im Uebrigen wäre auch der Fall nicht geradezu undenkbar, dass aus einem Berichte, wie der des Lukas, sowohl Justin, als der Verfasser des vierten Evangeliums, jeder unabhängig von dem andern, die ihrigen gebildet hätten. Jedenfalls ist zu bemerken, dass diese nicht durchaus übereinstimmen, denn während Justin die Meinung, dass Johannes der Messias sei, mit Lukas nur als Erwartung des Volks bezeichnet, und nur mit Beziehung auf diese den Täufer sein Zeugniss ablegen lässt, so weiss das vierte Evangelium von einer förmlichen Gesandtschaft, gegen die er sich auf Befragen erklärt habe. Auch diess spricht für die Unabhängigkeit Justins von diesem letztern Berichte.

Eine der schlagendsten Beweisstellen für Justins Bekanntschaft mit dem vierten Evangelium soll nach gewöhnlicher Annahme in den Worten desselben liegen, welche ich unter Nr. 6 angeführt habe. Von der ersten Hälfte dieser Worte jedoch, dem Ausspruch Christi (*ἂν μὴ — οὐρανῶν*), hat schon Credner[1]) und nach ihm Schwegler[2]) nachgewiesen, dass derselbe nicht dem Johannes, sondern vielmehr dem Ebräerevangelium entnommen ist. Es erhellt diess nicht blos aus den bedeutenden Abweichungen von der Johanneïschen Terminologie, aus dem Fehlen des bei Johannes ausnahmslos constanten doppelten *ἀμὴν*, und dem Setzen von *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* und *ἀναγεννηθῆναι* statt der allein Johanneischen Ausdrücke: *βασ. τοῦ θεοῦ* und *ἄνωθεν γεννηθῆναι*, sondern es ergiebt sich auch ganz unwidersprechlich aus dem Umstand, dass die Clementinischen Homilieen XI, 26 den gleichen Ausspruch mit den gleichen Abweichungen von Johannes anführen, und dass auf eben diese Gestalt desselben Matth. 18, 3, und vielleicht auch Hermas III, 9, 16 zurückweist — denn dass weder die Clementinen

1) Beitr. I, 210 ff. 252 f.
2) Nachapostolisches Zeitalter I, 218 ff.

noch das Ebräerevangelium den Johannes benützt haben können, ist von Schwegler genügend gezeigt worden. Deutlicher scheint diese Benützung bei Justin aus den Worten zu erhellen, welche dieser in eigenem Namen dem Ausspruch Christi beifügt. Wirklich findet zwischen diesen und Joh. 3, 4 eine Verwandtschaft statt, die sich nicht wohl für zufällig halten lässt. Dass aber darum Justin unmittelbar aus dem vierten Evangelium geschöpft hat, ist nicht nothwendig; es ist ebenso möglich, dass beide aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft haben, ja es ist diess sogar der entschieden wahrscheinlichere Fall. Hätte Justin die Johanneïsche Stelle unmittelbar vor Augen gehabt, warum hätte er nicht auch die Worte Christi aus ihr angeführt? hat er umgekehrt diese gemeinschaftlich mit Johannes dem Ebräerevangelium entnommen, was liegt näher, als die Vermuthung, dass auch das Weitere, was er jenen Worten beifügt, ebendaher stamme? Zur Bestätigung dieser Vermuthung dient das, was bei Justin weiter folgt. Dieser fährt nämlich bald nach den angeführten Worten so fort: *καὶ λόγον δὲ εἰς τοῦτο παρὰ τῶν ἀποστόλων ἐμάθομεν τοῦτον. Ἐπειδὴ τὴν πρώτην γένεσιν ἡμῶν ἀγνοοῦντες κατ' ἀνάγκην γεγεννήμεθα .., ὅπως μὴ ἀνάγκης τέκνα μηδὲ ἀγνοίας μένωμεν .. ἐπονομάζεται τῷ ἑλομένῳ ἀναγεννηθῆναι .. τὸ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ ὄνομα* u. s. w. Da sich Justin für diesen *λόγος* ausdrücklich auf die apostolische Tradition beruft, so ist es wahrscheinlich, dass er ihn seinem wesentlichen Inhalt nach in derselben Evangelienschrift gefunden hat, aus der auch der vorher angeführte Ausspruch Christi entnommen ist, und ebendahin weisen die Clementinen, wenn sie diesen Ausspruch mit der verwandten Bemerkung einleiten: *ἐξ ὕδατος ἀναγεννηθεὶς θεῷ .. τὴν ἐξ ἐπιθυμίας πρώτην σοι γενομένην καταλλάσσεις γένεσιν, καὶ οὕτως σωτηρίας τυχεῖν δύνῃ, ἄλλως δὲ ἀδύνατον.* Es scheint nach diesem, dass im Ebräerevangelium der Ausspruch über die Wiedergeburt mit ausführlicheren Erörterungen begleitet war, die sich namentlich auf das Verhältniss dieser zweiten Geburt zur ersten, leiblichen bezogen, und unter denen auch die dem Justin und Johannes gemeinsame Reflexion vorkommen mochte. Mathematisch beweisen

lässt sich diess freilich nicht, weil uns die vollständigen Data hiefür fehlen; darum aber zu schliessen: weil wir die gemeinsame Quelle der beiden Aeusserungen nicht besitzen, so kann sie auch nicht existirt haben, wäre das Uebereilteste, was man thun könnte.

Mit der dritten der oben bezeichneten Stellen, Nr. 15, verhält es sich ähnlich, wie mit Nr. 5: man findet hier bei Justin einen Zug der evangelischen Geschichte, den von unsern vier Evangelisten nur Johannes hat, und man schliesst daraus, dass er auch dem Johannes entnommen sein müsse. Wäre indessen dieser Schluss, allem Bisherigen zufolge, an und für sich schon übereilt, so ist es auch nicht an dem, dass sich die Justinische Stelle aus Johannes erklären liesse, oder wenigstens vorzugsweise an ihn erinnerte. Der Vorwurf der Magie wird Christus in unsern kanonischen Evangelien nirgends gemacht; am Nächsten kommt demselben aber Matth. 12, 24: *οὗτος οὐκ ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια εἰ μὴ ἐν Βεελζεβοὺλ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων.* Derselbe Evangelist bietet aber auch für das *λαοπλάνος* Justins mit seinem *ἐκεῖνος ὁ πλάνος* c. 27, 63 eine Parallele, die mindestens eben so genau ist, als das Johanneïsche *πλανᾷ τὸν ὄχλον.* Will man daher das Citat bei Justin aus unsern kanonischen Evangelien ableiten, so läge Matthäus am Nächsten; das Wahrscheinlichste ist aber auch hier, dass Justin seinen Bericht seinem apokryphischen Evangelium entnommen hat.

Bei dem Ausspruch Christi, den Justin (oder Pseudojustin) Nr. 25 anführt, pflegt man an Joh. 14, 2 zu erinnern. Wie jedoch die Worte *ἐν τῷ οὐρανῷ τὴν κατοίκησιν ἡμῶν ὑπάρχειν* ein Citat des Johanneïschen *ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρός μου μοναὶ πολλαί εἰσιν* sollen sein können, ist nicht abzusehen. Ebensogut könnte jeder andere Ausspruch über die himmlische Seligkeit hieher gezogen werden. Sollen vielmehr jene Worte dem N. T. entnommen sein, so müsste an Phil. 3, 20 (*ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει*) gedacht werden, und Justin müsste diesen Paulinischen Ausspruch aus Versehen Christus beilegen. Die natürlichste Annahme ist jedoch, dass auch dieser Ausspruch Christi, wie so mancher andere bei Justin, aus den verloren gegangenen apostolischen Denkwürdigkeiten stamme,

welche für ihn die einzige oder doch die Hauptquelle der evangelischen Geschichte gewesen zu sein scheinen, und dafür spricht auch, was ich oben (S. 594 f.) aus Anlass des Citats bei Iren. V, 36 bemerkt habe. Aus dieser Quelle könnte ausser dem Justinischen auch der Ausspruch des Philipperbriefs und vielleicht Joh. 14, 2 selbst geflossen sein.

Ob die Stelle des 22sten Psalms Nr. 32 von Justin, dem eine solche Beweisstelle sehr nahe liegen musste, selbständig beigebracht ist, oder ob er sie in der Tradition, oder in einer einzelnen Schrift vorfand, lässt sich nicht ausmachen; auch im letztern Fall jedoch wären wir nicht genöthigt an das Johannesevangelium zu denken, da dasselbe Citat auch anderswo vorkommen konnte, und in den Worten keine bestimmte Beziehung auf Joh. liegt. Nicht minder unsicher ist es, ob das Citat aus Sacharja 12, 10, Nr. 33, einer bestimmten Schrift, und nicht vielmehr der allgemeinen dogmatischen Ueberlieferung entnommen ist; wollte man aber jenes annehmen, so würden wir jedenfalls nicht an das Evangelium des Johannes, sondern an die Apokalypse 1, 7 zu denken haben, da der weitere Inhalt des alttestamentlichen Orakels: *κόψονται αἱ φυλαὶ ὑμῶν* u. s. w. (bei Justin Tryph. c. 32. 126. I. Ap. c. 52, Schl.) nur hier, nicht im Evangelium, benützt wird.

In der Erzählung von der Auferstehung Christi Nr. 34 f. hat der schwache Anklang an Joh. 20, 19 (Nr. 34) um so weniger zu bedeuten, da der Ausdruck *εἰς τὸ μέσον* oder *ἐν τῷ μέσῳ στῆναι* überhaupt äusserst häufig ist, überdiess für diesen Ausdruck Luc. 24, 36 (*ἔστη ἐν μέσῳ αὐτῶν*) eine noch nähere, und für das *ἀδελφοὶ* Mt. 28, 10 (*ἀπαγγείλατε τοῖς ἀδελφοῖς μου*) eine ebenso nahe Parallele darbietet. Aber auch bei Nr. 35 ist die Benützung des vierten Evangeliums sehr zweifelhaft. Denn für's Erste passt die Erzählung Justins — falls sie wirklich von ihm herrührt — auf keines unserer Evangelien genau, und lässt sich auch aus allen vieren nicht vollständig zusammensetzen. Im Ganzen erinnert dieselbe am Meisten an Luc. 24, 36 ff. Hier findet sich die fragende Anrede Christi, hier das *ἐγώ εἰμι*, hier das *ψηλαφᾷν*, hier (V. 30. 36) was Justin in der Stelle des Gesprächs mit Trypho berichtet. Aus Matth. 28, 17:

οἱ δὲ ἐδίσταζαν könnte das *διςταζόντων* stammen. Für Johannes bliebe die Erwähnung der Nägel und Nägelmale übrig. Indessen ist doch dieser einzige Berührungspunkt von wenig Gewicht; gerade das am Meisten Charakteristische in der Darstellung des Johannes, die Erwähnung des Seitenstichs und der Vorfall mit Thomas, fehlen hier, von den Nägelmalen wusste aber gewiss nicht blos das vierte Evangelium: wenn es wenigstens bei Luc. V. 40 heisst: *ἐπέδειξεν αὐτοῖς τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας,* so soll diess gewiss nichts Anderes besagen, als dass er ihnen die Narben an seinen Händen und Füssen gezeigt habe. Ebendamit tritt aber Lucas auch in Betreff dieses Zugs der Justinischen Darstellung näher, als Johannes, denn während dieser nur von Nägelmalen in den Händen spricht, so kennt Lucas, wenn unsere Erklärung richtig ist, solche in Händen und F ü s s e n. Eben davon redet aber auch Justin a. a. O. wiederholt. Indessen könnte man fragen, ob Justin hier überhaupt unsere kanonischen Evangelien benützt hat. Wir sehen aus anderweitigen Daten, dass es einen von dem ihrigen theilweise abweichenden Bericht über die Erscheinungen des Auferstandenen gab, der in der ältesten Zeit viel gebraucht wurde. Ign. ad Smyrn. c. 3 führt aus dem Ebräerevangelium [1]) an: als Christus nach der Auferstehung zu Petrus und den andern Aposteln kam, sagte er: *Λάβετε ψηλαφήσατέ με, καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον. Καὶ εὐθὺς αὐτοῦ ἥψαντο καὶ ἐπίστευσαν.* Eben dieses Evangelium erzählte mit eigenthümlichen Zusätzen von der Erscheinung des Auferstandenen, die dem Jakobus zu Theil geworden war, und deren schon Paulus 1 Kor. 15, 7 erwähnt [2]). Es ist möglich, dass Justin seinen Bericht eben dieser Quelle entnommen hat, aus welcher dann aber auch der des dritten Evangeliums geflossen sein müsste, welcher allerdings sowohl c. 24, 36 ff. als auch V. 30 an dieselbe erinnert; will man aber für die Justinische Erzählung einen kanonischen Gewährsmann suchen, so wäre dieser nur in Lukas

---

1) Den Beweis hiefür aus Hier. De vir. ill. c. 16. In Jes. p. 770 s. bei Credner Beitr. I, 399. 407.

2) Credner a. a. O. 398.

zu finden, mit dem auch das Weitere in der Schrift von der Auferstehung zusammentrifft; von einer Benützung des Johannes fehlt jede sichere Spur.

Unter Justins Werken befindet sich auch der Brief an Diognet, dessen schon oben gedacht wurde. Man findet in dieser Schrift mehrere Johanneïsche Citate. Zu 1 Joh. 1, 1 f. *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος* u. s. f. vergleicht man Diog. c. 11: *οὗτος ὁ ἀπ' ἀρχῆς* — zu Joh. 1, 14: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν*, Diogn. c. 7: *θεὸς αὐτὸς ἀπ' οὐρανῶν τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸν λόγον τὸν ἅγιον καὶ ἀπερινόητον ἀνθρώποις ἐνίδρυσε* — zu Joh. 3, 5: *ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰςελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*, Diogn. c. 9: *τὸ καθ' ἑαυτοὺς φανερώσαντες ἀδύνατον εἰςελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* — zu Joh. 3, 16: *οὕτω γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἔδωκεν* u. s. w. Diogn. c. 10: *ὁ γὰρ θεὸς τοὺς ἀνθρώπους ἠγάπησε, δι' οὓς ἐποίησε τὸν κόσμον, οἷς ὑπέταξε πάντα τὰ ἐν τῇ γῇ, οἷς λόγον ἔδωκεν, οἷς νοῦν, οἷς μόνοις ἄνω πρὸς αὐτὸν ὁρᾷν ἐπέτρεψεν, οὓς ἐκ τῆς ἰδίας εἰκόνος ἔπλασε, πρὸς οὓς ἀπέστειλε τὸν υἱὸν αὐτȣ̃ τὸν μονογενῆ, οἷς τὴν ἐν ȣ̓ρανῷ βασιλείαν ἐπηγγείλατο, καὶ δώσει τοῖς ἀγαπήσασιν αὐτὸν* — zu Joh. 3, 17: *οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ εἰς τὸν κόσμον, ἵνα κρίνῃ τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ*, Diogn. c. 7: *ὡς βασιλεὺς πέμπων υἱὸν βασιλέα ἔπεμψεν, ὡς θεὸν ἔπεμψεν, ὡς πρὸς ἀνθρώπους ἔπεμψεν, ὡς σώζων ἔπεμψεν, ὡς πείθων, οὐ βιαζόμενος· βία γὰρ οὐ πρόςεστι θεῷ. Ἔπεμψεν ὡς καλῶν, οὐ διώκων· ἔπεμψεν ὡς ἀγαπῶν οὐ κρίνων* — zu Joh. 7, 26: *ἴδε παῤῥησίᾳ λαλεῖ καὶ οὐδὲν αὐτῷ λέγουσι* (oder besser Joh. 16, 29: *λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτȣ̃· ἴδε νῦν παῤῥησίᾳ λαλεῖς*), Diogn. c. 11: *μαθηταῖς, οἷς ἐφανέρωσεν ὁ λόγος φανεὶς παῤῥησίᾳ λαλῶν*[1]) — zu Joh. 17, 11. 14: *οὐκέτι εἰμὶ ἐν τῷ κόσμῳ καὶ οὗτοι ἐν τῷ κόσμῳ εἰσὶ .. καὶ ὁ κόσμος ἐμίσησεν αὐτούς, ὅτι οὐκ εἰσὶν ἐκ τοῦ κόσμȣ* (dasselbe V. 16), Diogn. c. 6: *οἰκεῖ μὲν ἐν τῷ σώματι ψυχὴ οὐκ ἔστι*

1) Die Aechtheit dieses 11ten und des 12ten Kapitels ist übrigens bestritten.

δὲ ἐκ τοῦ σώματος· καὶ Χριστιανοὶ ἐν κόσμῳ οἰκοῦσιν οὐκ εἰσὶ δὲ ἐκ τοῦ κόσμου .. Μισεῖ τὴν ψυχὴν ἡ σάρξ καὶ πολεμεῖ μηδὲν ἀδικουμένη, διότι ταῖς ἡδοναῖς κωλύεται χρῆσθαι· μισεῖ καὶ Χριστιανοὺς ὁ κόσμος μηδὲν ἀδικούμενος, ὅτι ταῖς ἡδοναῖς ἀντιτάσσεται. Auch hier ist es nun zwar nicht ganz sicher, ob wir in den angeführten Stellen wirkliche Anspielungen auf das vierte Evangelium haben; finden sich auch in denselben, mit Ausnahme der ersten, ziemlich starke Anklänge an Johanneïsches, so enthält doch keine ein eigentliches Citat; die Worte, welche Johanneïsch lauten, sind nicht blos unter viele andere vertheilt, sondern auch durchweg in einen so eigenthümlichen Zusammenhang gestellt, dass sie doch wieder originell aussehen. Es fragt sich daher immer noch, ob wir uns das scheinbar Johanneïsche darin nicht blos daraus zu erklären haben, dass sowohl der Verfasser des Briefs an Diognet als der Evangelist aus dem gleichen Ideenkreise heraus geschrieben, und die gleichen in ihrer Zeit kursirenden Sentenzen in ihre Darstellungen verwebt haben. Zieht man es aber auch vor, eine Abhängigkeit des Erstern von dem Zweiten anzunehmen, so ist doch damit für die Ausmittlung der Zeit, in welcher das vierte Evangelium gebraucht zu werden anfieng, wenig gewonnen, da sich die Abfassungszeit des Briefs an Diognet durchaus nicht sicher bestimmen lässt. Dass er kein Werk Justins ist, wird bei der bedeutenden Verschiedenheit des Styls und des dogmatischen Standpunkts trotz Otto's Widerspruch auch ferner festgehalten werden müssen; ebensowenig kann aber die Ansicht derer, welche ihn früher, als Justin setzen, etwas Stichhaltiges für sich anführen; die Gründe wenigstens, welche neuestens auch Hefele [1]) wiederholt hat, sind schon von Maranus (Just. Opp. Proll. S. 74 f.) genügend widerlegt worden, und der Brief selbst scheint uns eher in die letzten Jahrzehende des zweiten Jahrhunderts zu verweisen, denn offenbar ist er in einer Zeit geschrieben, in welcher sich das Christenthum schon vollständig vom Judenthum abgelöst und tief mit griechischer Bildung gesättigt hatte. Nicht allein seine Sprache und Darstellung ist

---

1) Patr. apost. S. LX.

eine solche, wie sie nur einem in der Schule der griechischen Klassiker und Philosophen gebildeten Manne möglich war, sondern auch seine ganze Haltung deutet auf einen Standpunkt, für welchen das Christenthum enger mit der griechischen Philosophie, als mit dem Judenthum, verknüpft war. Der ganze Brief, wenigstens in den allein unzweifelhaft ächten zehn ersten Kapiteln, enthält nicht ein Citat aus dem A. Testament, und vom Judenthum, mit dem das Christenthum bis über die Mitte des zweiten Jahrhunderts herab so eng verwickelt blieb, spricht der Verfasser wie von einer Sache, die völlig abgethan ist [1]; er erklärt sich wohl gegen seinen heidnischen Leser darüber, warum die Christen sich nicht an die jüdischen Gebräuche halten, aber dass auch auf dem christlichen Standpunkt selbst eine besondere Rechtfertigung dieses Verfahrens nöthig sei, fällt ihm nicht ein. Dass eine solche Darstellung nicht vor den letzten Jahrzehenden des zweiten Jahrhunderts möglich war, wird Jeder zugeben, der sich die Entwicklungsgeschichte des Christenthums klar gemacht hat; zwischen dem Verfasser des Barnabasbriefs, der die Freiheit der Christen von Gesetz und Beschneidung noch mühselig aus allegorisch gedeuteten Stellen des A. T. ableitet, zwischen dem Verfasser der Apostelgeschichte, der noch Vergleichsvorschläge, wie die seines 15ten Kapitels, nöthig findet, ja selbst zwischen Justin, der noch seine ganze christliche Theologie aus dem A. Test. schöpft, der die von unserem Verfasser verlachte jüdische Aengstlichkeit in Betreff der Speisen weit genug treibt, um die Paulinische Freiheit im Genuss des Götzenopferfleisches für ein Werk des Teufels zu erklären (Tryph. c. 35), der das ebjonitische Festhalten an Gesetz und Beschneidung, sofern es nicht zur Verdammung der Heidenchristen fortgeht, unverfänglich findet (ebd. c. 47) — zwischen diesen Männern und dem Brief an Diognet kann keine allzu kurze Zeit in der Mitte liegen. Mag daher auch der Verfasser

1) M. s. c. 4: *ἀλλὰ μὴν τό γε περὶ τὰς βρώσεις αὐτῶν* [sc. *τῶν Ἰουδαίων*] *ψοφοδεὲς καὶ τὴν περὶ τὰ σάββατα δεισιδαιμονίαν καὶ τὴν τῆς περιτομῆς ἀλαζονείαν καὶ τὴν τῆς νηστείας καὶ νουμηνίας εἰρωνείαν, καταγέλαστα καὶ οὐδενὸς ἄξια λόγου, νομίζω σε χρῄζειν παρ' ἐμοῦ μαθεῖν.*

dieses Briefs das vierte Evangelium gekannt haben, was ich nicht bestreiten will, so ist doch dieser Umstand aus dem angegebenen Grunde ohne weitere Bedeutung für unsere Untersuchung.

Mit dem Brief an Diognet sind wir bereits in die Zeit nach Justin herabgekommen. Erst in dieser Zeit, bei der zunächst auf ihn folgenden Generation kirchlicher Schriftsteller, beginnen überhaupt die bestimmten Zeugnisse für das Dasein, den Gebrauch und den Johanneïschen Ursprung des vierten Evangeliums. Ausser Tatian, Athenagoras, und Theophilus gehört hieher auch Apollinaris. Von diesem Manne hat die Paschahchronik [1]) zwei Fragmente aufbewahrt, welche beide Bekanntschaft mit dem Johanneïschen Evangelium zu verrathen scheinen, ohne dass doch das eine oder das andere zu einem vollkommen genügenden Beweis ausreichte. Das erste lautet so: Nachdem Apollinaris die Behauptung der Quartodecimaner angeführt hat, dass Christus am 14ten Nisan mit seinen Jüngern das Passah verzehrt habe, fährt er fort: *καὶ διηγοῦνται Ματθαῖον οὕτω λέγειν ὡς νενοήκασιν. ὅθεν ἀσύμφωνός τε νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια.* Hier haben nun die Worte *στασιάζειν* u. s. f. eine doppelte Erklärung gefunden: die gewöhnliche, wornach sie besagten, »ihrer Ansicht nach sind die Evangelien unter einander im Streit«, und die Schwegler'sche: »ihrer Ansicht nach sind die Evangelien mit dem Gesetz im Streit« [2]). Grammatisch angesehen sind ohne Zweifel beide Erklärungen möglich, denn wenn man bei der ersten hinter *δοκεῖ* ein *ἀλλήλοις* erwarten möchte, so konnte doch dieses weggelassen werden, sofern durch den Plural *εὐαγγέλια* die streitenden Partheien hinlänglich bezeichnet waren, wenn andererseits der von der zweiten vorausge-

1) S. 5 ed. Ducange, S. 14 ed. Dind.

2) Diese Erklärung, zuerst von Schwegler in seinem Montanismus S. 194 f., dann von Baur Theol. Jahrbb. III, 640. 654 ff. vorgetragen, ist namentlich von Wieseler (Chronol. Synopse der Evv. S. 370. Vierteljahrsschrift für Theol. und Kirche von Lücke und Wieseler 1845, 2, 248 ff.) und Ebrard (Krit. der evangel. Gesch. S. 1100 f., Das Ev. Joh. S. 124 ff.) angegriffen worden.

setzte Sinn deutlicher so ausgedrückt wäre: *ὅθεν τῷ νόμῳ ἥ τε νόησις αὐτῶν ἀσύμφωνος καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια,* so kann ihn doch auch die vorliegende Construktion ausdrücken, die nur durch eine leichte Trajektion von dieser abweicht. Sehen wir auf die Sache, so spricht allerdings gegen die gewöhnliche Ansicht, dass sonst im Passahstreit die Frage über die Enantiophonie der evangelischen Erzählungen, so weit unsere Nachrichten reichen, gar nicht hervortritt [1]), — ein Umstand der, beiläufig bemerkt, für sich allein schon die Vorstellung, als ob der ganze Streit nur aus einer exegetischen Differenz entstanden wäre, unmöglich macht — und sodann, dass bei ihr Apollinaris seinen Gegnern den Vorwurf gemacht haben müsste, bei ihrer Ansicht würde Matthäus mit Johannes in Widerspruch kommen, während sie ihm doch den gleichen Vorwurf unmittelbar zurückgeben konnten. Indessen liesse sich der ersteren Einwendung immerhin durch die Berufung auf die Dürftigkeit unserer Nachrichten über die Einzelheiten des Passahstreits, und der zweiten durch die Bemerkung begegnen, dass Apollinaris, mit einer im Eifer des Streits nicht so gar

1) Dass diess auch in dem von der Passahchronik S. 6 (15) mitgetheilten Fragment des Clemens Al. nicht geschehe, behauptet Baur a. a. O. S. 640 mit Recht. Die Worte dieses Fragments: *ταύτῃ τῶν ἡμερῶν τῇ ἀκριβείᾳ καὶ αἱ γραφαὶ πᾶσαι συμφωνοῦσι καὶ τὰ εὐαγγέλια συνῳδά* will Wieseler (Vierteljahrsschr. S. 255) übersetzen: »durch diese Sorgfalt in den Tagen stimmen überein« u. s. w. Wie kann aber Clemens für seine Berechnung anführen, dass bei ihr die *γραφαί*, d. h. die alttestamentlichen Schriften übereinstimmen? Diess würde voraussetzen, dass sie bei der entgegengesetzten nicht übereinstimmen würden; wo ist aber je ein Widerspruch der alttestamentlichen Schriften unter einander in Betreff der Passahfrage behauptet worden? Die Worte *ταύτῃ — συμφωνοῦσι* können daher nur erklärt werden: mit dieser Berechnung stimmt das A. T. überein. Dieses nun aber zuzugeben, im Folgenden dagegen zu übersetzen: »und bei derselben stimmen auch die Evangelien mit einander überein« (Ebrard Ev. Joh. S. 131 nach Ducange) ist sehr gezwungen, wenn nicht völlig unzulässig. Die allein natürliche Uebersetzung ist vielmehr: mit dieser genaueren Berechnung stimmt nicht blos das A. T. überein, sondern auch die Evangelien sind damit einverstanden.

selten vorkommenden Einseitigkeit, seine Auffassung der Johanneïschen Darstellung auch bei den Gegnern vorausgesetzt, und so von diesen verlangt habe, dass sie, um einer Enantiophonie der Evangelien zu entgehen, den Matthäus nach Johannes erklären sollen, während diese natürlich von ihm auf denselben Grund hin das Entgegengesetzte verlangt haben würden. Und da wir nun weder von dem weiteren Inhalt der Apollinarischen Schrift, noch von dem Zusammenhang, in dem die angeführten Worte standen, etwas Näheres wissen, so wird am Ende nichts übrig bleiben, als die Frage, ob Apollinaris in denselben auf einen Widerspruch des Johannes mit den Synoptikern hindeute, aus Mangel an Beweismitteln unentschieden zu lassen. — Bestimmter scheint das zweite Fragment des Apollinaris in der Passahchronik mit den Worten: *ὁ τὴν ἁγίαν πλευρὰν ἐκκεντηθεὶς ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα,* auf Joh. 19, 34 hinzudeuten. Indessen wäre auch hier der Fall nicht schlechthin undenkbar, dass Apollinaris dieses schreiben konnte, ohne mit der Johanneïschen Stelle bekannt zu sein, vorausgesetzt nämlich, dass der Zug, welcher in dieser erzählt wird, vom Verfasser des Evangeliums schon in der von ihm benützten Tradition vorgefunden worden sei, in die er durch eine geschichtliche Auffassung und allegorisirende Fortbildung der Weissagung Sach. 12, 10 gekommen sein könnte.

Gesetzt aber, diess sei nicht der Fall, und Apollinaris habe das vierte Evangelium gekannt, was ist damit für das letztere bewiesen? Hören wir den neuesten Sprecher in dieser Frage[1]), so »stände die Sache nun so, dass die Frage nach der Aechtheit unsers Evangeliums wesentlich mit auf der Art beruht, wie zwei Zeilen eines Fragmentes des Apollinaris erklärt werden.« Diess heisst jedoch den Mund allzu voll nehmen. Bei Ebrard's Vorstellung von Apollinaris vollends; dieser hat nämlich die Entdeckung gemacht[2]), dass Apollinaris nicht, wie man

---

1) Ebrard a. a. O. S. 114.

2) A. a. O. S. 115. 136. Woher Hr. Ebrard diese Angabe hat, die von ihm auch nicht mit einem einzigen Beleg unterstützt wird, sagt er nicht; die Vermuthung muss aber erlaubt sein,

bisher allgemein geglaubt hatte, im zweiten, sondern im dritten Osterstreit, um's Jahr 198, als Vertheidiger der occidentalischen

---

dass er sie sich einzig und allein aus Neanders Kirchengeschichte abstrahirt hat, die in ihrer ersten Ausgabe 1. B. 2te Abth. S. 522 bei der Darstellung des Passahstreits unter Viktor, der übrigens nicht im Jahr 198, sondern um's Jahr 192 stattfand, zur Erörterung der Streitfrage auch den Apollinaris beizieht. Hr. Ebrard durfte freilich nur auf die vorangehende Seite einen Blick werfen, um vor einem so groben Verstoss bewahrt zu bleiben. — Etwas Aehnliches ist dem gelehrten Apologeten aus ähnlichem Anlass auch hinsichtlich des Fragments von Clemens von Alex. S. 6 (15) der Passahchronik begegnet, wenn er dasselbe S. 130 seiner Schrift über Johannes als eine Aeusserung des Apollinaris citirt, ohne Zweifel dadurch irre geführt, dass Baur in der von Hrn. E. a. a. O. angeführten Stelle Theol. Jahrbb. III, 640 die Worte des Clemens ohne Nennung ihres Verfassers zur Erläuterung der Apollinarischen gebraucht. Baur konnte freilich nicht voraussehen, dass Jemand, der über die Passahfrage das entscheidende Wort sprechen will, sowohl seine eigene Aeusserungen (s. Theol. Jahrbb. a. a. O. S. 642), als die seiner Gewährsmänner flüchtig genug lesen werde, um in einen solchen Irrthum zu verfallen. — Ein drittes Beispiel: S. 101 seiner Schrift sagt E.: »Theodotus, der noch vor dem Ende des zweiten Jahrhunderts starb (192), gebrauchte das Ev. mehrfach und citirt Cap. 41 die Stelle Joh. 1, 9 mit den Worten *ὁ ἀπόστολος λέγει.*“ Es ist diess der Gnostiker Theodotus, aus dessen Schriften in dem Anhang zu den Werken des Alexandrinischen Clemens Auszüge mitgetheilt werden. In diesen Auszügen finden sich S. 795, A Sylb. die Worte: *ὁ Ἰησοῦς τὸ φῶς ἡμῶν, ὡς λέγει ὁ ἀπόστολος, ἑαυτὸν κενώσας, τουτέστιν ἐκτὸς τοῦ ὅρου γενόμενος κατὰ Θεόδοτον* Nun ist schon das angebliche Citat aus Johannes hier sehr unsicher, denn die Bemerkung *ὡς λέγει ὁ ἀπόστολος* bezieht sich wahrscheinlich nicht auf das Vorangehende, sondern auf die im Folgenden angeführten Worte aus Phil. 2, 7; es ist ferner gleichfalls unsicher, ob auch dieses Citat, und nicht blos die Erklärung des *κενοῦν* dem Theodotus angehört. Doch darüber lässt sich streiten. Woher aber Hr. E. weiss, dass Theodotus vor dem Jahr 192 gestorben ist, wären wir begierig zu erfahren. Bisher hat man von den Lebensumständen dieses Gnostikers nicht das Geringste gewusst, Hr. E. muss also wohl eine neue Geschichtsquelle entdeckt haben. Wo diese zu finden ist, hat er uns leider nicht mitgetheilt; schlagen wir aber Neanders Kirchengeschichte nach, so findet sich hier — gleichfalls in der ersten Ausgabe —

Festsitte aufgetreten sei, und in Folge dieser seiner Entdeckung auch Baur fälschlicher Weise die Behauptung unterschoben: »dass Apollinaris sich nicht auf das Ev. Joh. berufe, dasselbe also um das Jahr 198 noch nicht bekannt gewesen sei.« So wenig aber diese Behauptung Baur oder irgend einem anderen Kritiker jemals eingefallen ist, so wenig Werth hätte es auch, die Bekanntschaft einer im Jahr 198 verfassten Schrift mit dem vierten Evangelium nachzuweisen, da die Existenz und Anerkennung des letztern in dieser Zeit nicht dem mindesten Zweifel unterliegt. Aber auch wenn wir von Ebrard's bodenloser Chronologie abstrahiren, und uns durch Euseb K.G. IV, 26, 1. 27, 1. V, 19 vgl. m. V, 22. c. 23, 1 überzeugen lassen, dass Apollinaris zur Zeit Viktors und des dritten Osterstreits nicht mehr am Leben war, und seine Schrift über das Passah während des sog. zweiten Passahstreits, wahrscheinlich im Gegensatz gegen Melito, geschrieben hat, so hat sein Zeugniss für das vierte Evangelium nicht jenes entscheidende Gewicht: der zweite Passahstreit fällt aller Wahrscheinlichkeit nach zwischen die Jahre 170 und 180, Apollinaris ist daher ein Zeitgenosse des Tatian, Athenagoras und Theophilus; dass aber diese das vierte Evangelium gekannt haben, werden wir sogleich sehen.

Um mit Tatian anzufangen, so ist zwar die Beschaffenheit und der ursprüngliche Name seines Diatessaron schwerlich vollkommen festzustellen, dass er aber das vierte Evangelium gekannt und anerkannt hat, ergiebt sich aus seiner Rede gegen die Griechen c. 13: *καὶ τοῦτο ἐστὶν ἄρα τὸ εἰρημένον· ἡ σκοτία τὸ φῶς οὐ καταλαμβάνει .. ὁ λόγος μέν ἐστι τὸ τοῦ θεοῦ φῶς*

---

im Register des ersten Bands durch Nachlässigkeit oder Unkenntniss des Verfertigers der Gnostiker Theodotus mit dem gleichnamigen Monarchianer zusammengeworfen, der um die angegebene Zeit, übrigens allerdings länger, als bis zum Jahr 192, gelebt hat. Hr. E. wird hoffentlich nicht dieselbe Verwechslung begangen haben; auch ohne das hat er Beweise genug für seine Berechtigung gegeben, einen Historiker wie Baur, nachdem er dessen Behauptungen zuerst gehörig gefälscht hat, gleich einem Schulknaben zu behandeln, und überhaupt auch in dieser Schrift wieder jenen anmaassenden und höhnischen Ton anzustimmen, der an ihm freilich nicht befremden kann.

u. s. w. vgl. Joh. 1, 5 — c. 19: *πάντα ὑπ' αὐτοῦ καὶ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν οὐδὲ ἕν* vgl. Joh. 1, 3. Weniger bestimmt wäre, für sich genommen, die Beziehung von c. 4: *πνεῦμα ὁ θεὸς* auf Joh. 4, 24 und von c. 5 (über die Erzeugung des Logos) auf den Johanneïschen Prolog. — In ähnlicher Weise benützt Athenagoras das vierte Evangelium Leg. pro Christ. c. 10: *ἀλλ' ἔστιν ὁ υἱὸς θεοῦ, λόγος τοῦ πατρὸς, ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ· πρὸς αὐτοῦ γὰρ καὶ δι' αὐτοῦ πάντα ἐγένετο ἑνὸς ὄντος τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ. ὄντος δὲ υἱοῦ ἐν πατρὶ καὶ πατρὸς ἐν υἱῷ ἑνότητι καὶ δυνάμει πνεύματος* u. s. w. vergl. Joh. 1, 3. 17, 21—23. Ob sich auch c. 12 auf Joh. 17, 3 bezieht, ist unsicher. — Zu diesen mögen hier noch zwei Stellen aus dem (vielleicht von Irenäus verfassten) Schreiben der Gemeinden von Lyon und Vienne vom Jahr 177/8 (bei Eus. K.G. V, 1, 4. 7) hinzugefügt werden. Die erste scheint in den Worten: *ἔχων δὲ τὸν παράκλητον ἐν ἑαυτῷ, τὸ πνεῦμα πλεῖον τοῦ Ζαχαρίου* auf Joh. 14, 26 anzuspielen, die zweite citirt Joh. 16, 2, wenn sie sagt: *ἐπληροῦτο δὲ τὸ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἡμῶν εἰρημένον, ὅτι ἐλεύσεται καιρὸς ἐν ᾧ πᾶς ὁ ἀποκτείνας ὑμᾶς δόξει λατρείαν προσφέρειν τῷ θεῷ.* — Um dieselbe Zeit endlich, nach gewöhnlicher Annahme um's Jahr 180, begegnet uns die erste namentliche Bezeichnung des Evangeliums als einer Johanneïschen Schrift bei Theophilus ad Autol. II, 22: *ὅθεν διδάσκουσι ἡμᾶς αἱ ἅγιαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν ... ἔπειτα λέγει .. καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.* Von da an finden wir das Evangelium als Werk des Johannes allgemein anerkannt; Irenäus, Clemens und Tertullian, mit Einem Wort, alle Kirchenlehrer seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts, gebrauchen es, und auch der vereinzelte und nicht sehr nachhaltige Widerspruch der Aloger verstummt bald in der Einstimmigkeit der kirchlichen Ueberlieferung.

Noch frühere Spuren vom Gebrauch des Evangeliums glaubt man bei Gegnern der kirchlichen Lehre, theils heidnischen, theils häretischen, zu entdecken. Von jenen kommt hier Celsus in Betracht. Die Stellen, welche Lücke [1]) für seine,

1) Comm. z. Ev. Joh. I, 69 ff., wo einige andere angebliche An-

wenigstens mittelbare Bekanntschaft mit demselben anführt, sind folgende: Bei Orig. c. Cels. V, 52 bemerkt dieser: die Christen sagen, es seien zum Grab Christi Engel gekommen, welche den Weibern seine Auferstehung angekündigt haben: *οἱ μὲν ἕνα, οἱ δὲ δύο.* Diess beweist allerdings, dass Celsus verschiedene Relationen über die Auferstehung kannte, von denen die eine (denn der Plural *οἱ μὲν, οἱ δὲ* darf nicht gepresst werden) nur von Einem Engel am Grabe wusste, die andere von zweien; dass er aber die letztere gerade aus Johannes (20, 12) geschöpft habe, ist um so weniger zu erweisen, als sich die gleiche Angabe auch Luc. 24, 4 findet, und aller Wahrscheinlichkeit nach auch schon in der einen oder der andern von den Evangelienschriften gefunden hat, auf die sich Lukas in seinem Prologe beruft. — Eine zweite Stelle lesen wir I, 66 vgl. II, 36. Celsus fragt die Christen, ob das Blut des Gekreuzigten etwa Homerisches Götterblut gewesen sei, dass sie denselben für einen Gott halten? Aber von einer Beziehung auf Joh. 19, 34 liegt in dieser Frage nicht das Geringste, mag auch Origenes in seiner Antwort diese Stelle anführen; dass Christus am Kreuze sein Blut vergossen habe, brauchte doch Celsus gewiss nicht erst aus dem vierten Evangelium zu erfahren, so wenig, als es Paulus und die übrigen neutestamentlichen Schriftsteller, die des Bluts Christi erwähnen, dorther erfahren haben. — Deutlicher findet Lücke die Beziehung auf Joh. 2, 18 bei Orig. I, 67, wo Celsus sagt, die Juden hätten Christus im Tempel aufgefordert, sich durch ein Zeichen als der Sohn Gottes zu beurkunden, denn die Zeichenforderung verlegt keiner unserer Synoptiker in den Tempel. Aber wenn es auch keiner von diesen thut, so kann es doch eine andere von Celsus gebrauchte Evangelienschrift gethan haben; gerade wer das vierte Evangelium für später hält, wird immer annehmen müssen, dass dasselbe für seine von den synoptischen abweichenden Berichte eigenthümliche Quellen benützt habe, und auch unsere Untersuchung hat eine solche im Ebräerevangelium aufgezeigt; ein

---

spielungen, nach Bretschneiders Vorgang, mit Recht abgewiesen werden.

Zusammentreffen des Celsus mit einem so untergeordneten Punkte der Johanneïschen Erzählung kann daher nichts beweisen. Möglich wäre auch, dass Celsus oder sein Berichterstatter ohne traditionellen Grund die Zeichenforderung nach Analogie ähnlicher Vorfälle (vgl. Matth. 21 ff.) in den Tempel verlegt hätte, und die ganze Uebereinstimmung mit Johannes zufällig wäre. Im freien Wiedergeben der evangelischen Erzählungen mussten wohl manche derartige Züge ohne allen wirklichen Zusammenhang zweier Berichte gleichartig ausfallen. — Ebensowenig kann ich, nach dem S. 616 f. Bemerkten, der Angabe des Celsus II, 55, dass Christus nach der Auferstehung seinen Jüngern *τὰ σημεῖα τῆς κολάσεως καὶ τὰς χεῖρας ὡς ἦσαν πεπερονημέναι* gezeigt habe, eine irgend sichere Beziehung auf Joh. 20, 27 abgewinnen, und wenn Celsus ebendaselbst fortführt: *τίς ταῦτα εἶδε; γυνὴ πάροιστρος, ὡς φατέ, καὶ εἴ τις ἄλλος τῶν ἐκ τῆς αὐτῆς γοητείας,* so ist man um so weniger genöthigt, hiebei an Joh. 20, 1 ff. zu denken, da auch der synoptische Bericht (Matth. 28, 1 ff. par.) die Kunde von der Auferstehung zuerst an die Frauen gelangen lässt, die Zurückführung des Plural auf den Singular aber auch aus dem rednerischen Interesse hervorgegangen sein kann, die Bezeugung der Auferstehung möglichst gering darzustellen. — Von andern Stellen, wie I, 50: *ἥκειν ἄνωθεν υἱὸν θεῦ,* II, 49: *ὡ φῶς καὶ ἀλήθεια,* II, 13: *ὅτι πάντα τὰ συμβάντα αὐτῷ προήδει καὶ προειρήκει,* II, 31: *ἐν τῷ λέγειν τὸν υἱὸν τῦ θεῦ εἶναι αὐτολόγον* giebt auch Lücke zu, dass sie kaum leise Beziehungen auf Joh. 1, 50. 18, 4. 1, 1 ff. enthalten, wie denn auch wirklich nichts darin ist, was nicht der allgemeinen historischen und dogmatischen Ueberlieferung entnommen sein konnte, und wenn derselbe Gelehrte nicht abgeneigt ist, I, 70 in den Worten: *λεγέτω δ' αὐτὸν καὶ διψήσαντα παρὰ τῇ πηγῇ τῦ Ἰακὼβ πεπωκέναι* (nach Joh. 4, 6), einen wirklichen Einwurf des Celsus zu finden, so ist er doch zugleich viel zu umsichtig, um das Unsichere dieser Voraussetzung zu verkennen.

Doch es sei, Celsus habe das vierte Evangelium gekannt, was folgt daraus für dieses? Der Zeitpunkt, in welchem Celsus seine Schrift gegen die Christen verfasst hat, ist durchaus

unsicher; wir sehen wohl, dass er nicht **vor** der Mitte des zweiten Jahrunderts geschrieben haben kann, wie lange nachher aber, lässt sich schwer ausmachen. Zwar sagt Orig. I, 8 *δύο δὲ παρειλήφαμεν Κέλσους γεγονέναι Ἐπικουρείους· τὸν μὲν πρότερον κατὰ Νέρωνα· τοῦτον δὲ κατὰ Ἀδριανὸν καὶ κατωτέρω,* von dieser Aeusserung müssten aber, wenn wir uns wirklich auf sie verlassen dürfen, und weder hier noch in der vorhergehenden Angabe über das philosophische Glaubensbekenntniss des Celsus eine Personenverwechslung obwaltet [1]), jedenfalls die Schlussworte stark betont werden, denn da Celsus nach Orig. V, 62 nicht bloss des Marcion und der Marcioniten, sondern auch der Marcellianer erwähnte, deren Stifterin Marcellina erst unter Anicet, also nach dem Jahr 150, nach Rom kam (Iren. I, 25, 6), und demselben Gewährsmann zufolge (VIII, 69) von einer schon länger andauernden Christenverfolgung, höchst wahrscheinlich der des Mark Aurel sprach, so hat er seine Schrift, wenn nicht Alles trügt, erst zwischen den Jahren 160—170, wahrscheinlich aber erst nach dem Jahr 170, geschrieben. Das Zeugniss des Celsus würde also in keinem Fall mehr beweisen, als wir auch sonst wissen, dass das vierte Evangelium nach dem Jahr 170 bei den Christen im Gebrauch war.

Frühere Spuren desselben sollen bei den Gnostikern vorkommen. Schon Valentin soll das Johannesevangelium benützt, und Marcion dasselbe von seinem Kanon ausgeschlossen, also doch jedenfalls gekannt haben. Das Letztere jedoch ist nicht zu erweisen. Zwar sagt Tertullian adv. Marc. IV, 5 in Beziehung auf die Evangelien des Matthäus und Johannes: *et de his Marcion flagitandus, quod omissis eis Lucae potius institerit,* und de carne Christi c. 3: *si scripturas opinioni tuae rsistentes non de industria alias rejecisses alias corrupisses, confudisset te evangelium Joannis,* er scheint also vorauszusetzen, dass Marcion dieses Evangelium gekannt, und absichtlich übergangen habe. Aber wer bürgt uns dafür, dass dieser Gnostiker selbst ihm zu dieser Voraussetzung Anlass gegeben hatte? Wie häufig Ter-

1) An eine solche zu denken berechtigt Orig. selbst, wenn er sich I, 68. IV, 36 zweifelhaft darüber äussert, ob sein Celsus der Epikureer sei.

tullians Behauptungen über die Gottlosigkeiten der Häretiker, und namentlich über Marcions Verfahren in Betreff des Kanon aus der Luft gegriffen sind, wie wenig dieser Kirchenvater Bedenken trägt, subjektive Voraussetzungen, welche ihm die Hitze der Polemik eingegeben hat, für Thatsachen auszugeben, ist bekannt, und dass er im vorliegenden Fall anders verfahre, lässt sich mit nichts beweisen. Tert. selbst sagt in der erstern Stelle gleich nach dem Angeführten: *cur non haec quoque Marcion attigit aut emendanda, si adulterata, aut agnoscenda, si integra?* Durch diese Worte wird wahrscheinlich gemacht, dass Tertullian überhaupt keine Aeusserung Marcions über die genannten Evangelien bekannt war. So sagt er denn auch an einer früheren Stelle des gleichen Kapitels nur: *etsi Apocalypsin ejus (Joannis) Marcion respuit;* dass der Häretiker auch das Evangelium ausdrücklich verworfen habe, wagt er nicht zu behaupten. Auch sonst ist uns nirgends etwas von einer Berücksichtigung des vierten Evangeliums bei Marcion überliefert. Zwar findet Lücke eine Spur davon in den Worten Tertullian's a. a. O. c. 3: *Sed enim Marcion nactus epistolam Pauli ad Galatas ... connititur ad destruendum statum eorum evangeliorum, quae propria et sub apostolorum nomine eduntur.* Dass jedoch unter diesen Evangelien gerade unser Matthäus und Johannes zu verstehen sei, wäre eine willkührliche Voraussetzung; auch die verschiedenen Versionen des alten Ebräerevangeliums trugen die Namen von Aposteln, wie Matthäus[1]) und Petrus[2]); Origenes und Hieronymus[3]) erwähnen Evangelien des Thomas, des Matthias, des Bartholomäus, der zwölf Apostel. Marcion kann ebensogut eines oder einige von diesen, als unsere zwei apostolische Evangelien angegriffen haben, das Wahrscheinlichste ist aber, dass er aus dem Galaterbrief nur überhaupt gegen die Evangelien der zwölf Urapo-

---

1) S. die Angabe des Papias über das ebräische Matthäusevangelium Eus. III, 39, 8.

2) Eus. III, 3, 1. IV, 12 und dazu Credner, Beiträge I, 248 ff. Schwegler das nachapostolische Zeitalter I, 634.

3) S. die Stellen bei De Wette Einl. in's N. T. §. 63. 4. A. S. 85.

stel, d. h. gegen die judenchristlichen Evangelien argumentirte; eine Berücksichtigung unseres Johannes kann hieraus nicht erschlossen werden. Warum hätte er sich aber nicht über diesen erklärt, wenn er ihm doch bekannt war? Es wird schwer sein, einen genügenden Grund dafür aufzufinden; lässt sich doch selbst das kaum erklären, warum der Gnostiker das Lukasevangelium, oder ein diesem verwandtes, demjenigen vorgezogen haben sollte, welches trotz der unschwer zu beseitigenden, gewöhnlicher Ansicht nach antidoketischen Stellen 1, 14. 19, 34 ff. 20, 24 ff. doch seiner Geistesrichtung am Meisten zusagen musste [1], und aus diesem Grunde von den spätern Gnostikern mit Vorliebe gebraucht worden ist. Lücke's Annahme wenigstens (a. a. O.), dass Marcion die sämmtlichen Johanneïschen Schriften nur aus Vorliebe für Paulus, und wegen der anscheinend ungünstigen Aeusserungen des Paulus über die Säulenapostel Gal. 2. verworfen habe, hat Manches gegen sich; denn worauf stützte sich seine Vorliebe für Paulus, als eben darauf, dass er bei diesem allein die reine christliche Lehre zu finden glaubte, und warum sollte er seine Anerkennung dem Johannes versagt haben, wenn ihm von diesem gleichfalls eine seiner Denkweise zusagende Schrift bekannt war? Aber alle Nachrichten führen vielmehr darauf, dass er diese Schrift — das Evangelium — gar nicht gekannt, und dass er in dem Apostel Johannes nicht den Evangelisten, sondern nur den Apokalyptiker bekämpft hat. Wenn daher Tertullian nach seiner Weise voraussetzt, dass Marcion das vierte Evangelium ausdrücklich verworfen habe, so mag es sich damit ungefähr ebenso verhalten, wie mit der Behauptung desselben Kirchenvaters adv. Marc. IV, 3, dass Paulus durch eine Evangelienschrift bekehrt worden sei; auf den Werth eines historischen Zeugnisses kann eine solche Voraussetzung nicht den geringsten Anspruch machen.

---

1) Man vergl. hierüber die treffenden Bemerkungen von Corrodi, Beleuchtung des Bibelkanons II, 171. Dass das vierte Evangelium Marcions dualistischem, antijüdischem System weniger günstig gewesen sei (Lücke a. a. O), kann man gewiss nicht sagen; gerade dieses Evangelium ist die am Meisten antijüdische Schrift unseres Kanon, man erinnere sich nur z. B. des Gebrauchs von Ἰȣδαῖοι.

Wie Marcion, so soll auch Valentin das vierte Evangelium gekannt, und im Unterschied von jenem soll er es sogar gebraucht haben. *Valentinus integro instrumento uti videtur*, sagt Tert. praescr. haer. c. 38, indem er den Valentin mit Marcion zusammenstellt; wie wenig diess aber eine streng zu nehmende historisch-kritische Aussage ist, zeigt der ganze Ton und Zusammenhang der Stelle. Es ist dem Tertullian hier nur im Allgemeinen darum zu thun, das entgegengesetzte Verfahren der Gnostiker hinsichtlich der N.T.lichen Schriften darzustellen, welches darin besteht, dass die Einen, wie er sagt, *scripturas ad materiam excogitant*, die Andern *materiam ad scripturas*, d. h. dass Jene die Schriften aus ihrem dogmatischen Standpunkt heraus verwerfen oder verändern, diese sie nach dem ihrigen deuten. Als Beispiel des erstern Verfahrens nennt er den Marcion, als Beispiel des andern den Valentin. Für den Zweck dieser Ausführung war es nun gleichgültig, ob der Letztere wirklich alle unsere neutestamentlichen Schriften benützte, es konnte sich hiefür nur um den Grundsatz handeln, nach dem er in Beziehung auf dieselben verfuhr. Wir dürfen daher durchaus nicht voraussetzen, dass Tertullian's Aussage auf einer genauen Untersuchung über die von Valentin benützten Schriften beruhe, — wie Vieles hat dieser Kirchenvater nicht mit der Miene der bestimmtesten historischen Ueberzeugung behauptet, worüber er nie eine geschichtliche Kunde gehabt haben kann![1]) — dass in derselben zwischen Valentin selbst und seinen Schülern bestimmt unterschieden werde, dass endlich der Ausdruck *integrum instrumentum* ganz streng zu nehmen sei, und diess um so we-

1) Beispiele, die sich leicht vermehren liessen, giebt Schwegler das nachapostolische Zeitalter I, 65. 74 ff. Statt aller weitern Zusätze hier nur Eines: *Constat enim*, sagt Tert. c. Marc. III, 24 zum Beweis seines Chiliasmus, *ethnicis quoque testibus, in Judaea per dies quadraginta matutinis momentis civitatem de cœlo pependisse omni mœniorum habitu evanescente de profectu diei.* Wer so etwas als entscheidende Instanz für einen dogmatischen Satz bringen kann, bei dem versteht es sich von selbst, dass man es mit seinen allgemeineren historischen Urtheilen nicht zu genau nehmen darf.

niger, da Tertullian selbst die Unbestimmtheit seines Zeugnisses durch ein *videtur* andeutet. Sonst aber fehlt es uns an jeder Nachricht darüber, dass Valentin selbst, und nicht erst seine Schüler, das Johannesevangelium gebraucht haben. Der Versuch aber, diesen Mangel auf indirektem Wege zu ersetzen, und im Johanneïschen Prolog die Quelle der Valentinianischen Aeonenlehre aufzuzeigen, wird erst mit besseren Gründen gestützt werden müssen, ehe er sich einigen Erfolg versprechen kann. Dass Valentin sein Syzygieensystem nicht unmittelbar, in dieser systematischen Form, aus dem Evangelium geschöpft haben kann [1]), liegt am Tage, und wird auch schon durch den Umstand bestätigt, dass die Valentinianer selbst nicht unsere Evangelien, sondern eine von diesen verschiedene Schrift als die eigentliche Quelle ihrer Lehren bezeichneten [2]), und die spätere Umdeutung des Johanneïschen Prologs auf ihr System keineswegs gleichmässig [3]) und nicht ohne grosse Gewaltsamkeit zu bewerkstelligen vermochten. Wenn man aber gewöhnlich annimmt, Valentin habe manche seiner Aeonennamen, wie *λόγος, μονογενής, ζωή, χάρις, ἀλήθεια*, und den Namen des *πλήρωμα* selbst von Johannes entlehnt, so liegt doch zu dieser Annahme durchaus kein Grund vor, da diese Ausdrücke theils überhaupt nicht erst durch das Johannesevangelium in den kirchlichen Sprachgebrauch gekommen sind, theils ebensogut aus dem Valentinischen System in das Evangelium, als aus diesem in jenes aufgenommen werden konnten. Gerade ein Name, der für das vierte Evangelium besonders bezeichnend ist, der des *παράκλητος*, wird im Valentinianischen System in einer Weise gebraucht, die von seinem Gebrauch bei Johannes auf eine merkwürdige Art abweicht; während nämlich dieser mit jenem Namen den heiligen Geist, als den Stellvertreter Christi, bezeichnet, so

---

1) Wie Ebrard meint, Kritik d. ev. Gesch. S. 1019 f.

2) S. Lücke a. a. O. S. 55.

3) Die Erklärung des Ptolemäus, welcher den Prolog auf die Lehre von den Syzygieen deutete (b. Iren. I, 8, 5) ist eine ganz andere als die des Herakleon; (s. seine Fragm. Iren. Op. ed. Massuet S. 362 f.)

nannten die Valentinianer Jesus selbst den *παράκλητος*[1]), d. h. sie folgten dem älteren kirchlichen Sprachgebrauch, welcher 1 Joh. 2, 1 noch befolgt, und auch im Ev. Joh. 14, 16 angedeutet, aber eben von dem letztern durch seine Lehre vom Paraklet verdrängt worden ist. Auch diese Ansicht erscheint daher nicht begründet. Ja wir haben auch einen positiven Beweis dafür, dass das Valentinianische System mit dem Johannesevangelium in keinem ursprünglichen Zusammenhang steht. IRENÄUS I, 6. c. 8, 1—4 berichtet von den neutestamentlichen Stellen, auf welche die Valentinianer ihre Aeonenlehre gestützt haben. Wie kommt es nun, dass unter den zahlreichen Stellen, die er hier anführt, sich keine einzige Johanneïsche, dass sich darunter auch nicht Eine bestimmte Anspielung auf das vierte Evangelium findet[2])? Reden Jesu, die wir in unsern synoptischen Evangelien lesen, Stellen Paulinischer Briefe werden benützt, von Johannes, den die späteren Valentinianer so eifrig ausgebeutet haben, keine Spur[3]). Offenbar hat die Darstellung des Valentinianischen Systems, welcher Irenäus hier folgt, das vierte Evangelium noch nicht zur Voraussetzung; Valentin so wenig, als Marcion, kann dieses Evangelium gekannt haben.

Erst die Schüler dieser Männer sind es, bei denen wir dasselbe im Gebrauch finden. Weniger allgemein scheint diess bei den Marcioniten der Fall gewesen zu sein, von denen zuerst ORIGENES[4]) Erklärungen Johanneïscher Stellen anführt,

---

1) CLEMENS Al. Exc. ex scr. Theodoti S. 773, B SYLB. Auch bei IREN. I, 4, 5, entspricht der Paraklet als Weltschöpfer dem Logos der orthodoxen Lehre

2) Denn auch die Worte I, 8, 2, wo als Rede Christi angeführt wird: *τί εἴπω οὐκ οἶδα* nöthigen nicht an Joh. 12, 27 zu denken, da hier nur steht *τί εἴπω*; vielmehr ist es wahrscheinlicher, dass diese Worte, wenn sie wirklich dem älteren Valentinianischen Bericht ursprünglich angehörten, demselben Evangelium entnommen sind, das auch manchen Justinischen Citaten als die ihm und dem Johannes gemeinsame Quelle zu Grunde liegt.

3) Erst in einem Nachtrag aus Ptolemäus, I, 8, 5 bringt IREN. auch Valentinianische Beweisführungen aus Johannes.

4) De princ. II, 4, 5. In Jo. T. XIX, 1.

dagegen war unser Johannesevangelium ein Lieblingsbuch der Valentinianischen Schule. Der Valentinianer Herakleon schrieb den ersten Commentar über dasselbe, von dem uns ORIGENES zahlreiche Bruchstücke erhalten hat[1]); sein Mitschüler Ptolemäus citirt im ersten Abschnitt des Briefs an Flora[2]) die Stelle Joh. 1, 3 mit den Worten: *τὴν τῦ κόσμυ δημιυργίαν ἰδίαν λέγει εἶναι, ἅτε πάντα δι' αὐτῦ γεγονέναι καὶ χωρὶς αὐτῦ γεγονέναι οὐδὲν ὁ ἀπόϛολος;* von demselben führt IREN. I, 8, 5 eine Erklärung des Johanneïschen Prologs an, in welcher dieser ausdrücklich als ein Werk des Apostels bezeichnet wird[3]); in den Auszügen aus den Schriften des Theodotus bei CLEMENS von Alexandrien (s. o. S. 624) finden sich mehrfache Citate aus dem vierten Evangelium, die freilich, bei dem räthselhaften Charakter dieser Fragmente, nicht ganz sicher sind; von den Valentinianern im Allgemeinen sagt IRENÄUS III, 11, 7: *Hi autem qui a Valentino sunt, eo quod est secundum Joannem, plenissime utentes ad ostensionem conjugationum suarum.* Doch kann man fragen, ob alle Valentinianische Schulen das Johannesevangelium in dieser Wesse benützten; unter den zahlreichen evangelischen Beweisstellen der Markosier wenigstens, die IREN. I, 20, 2 f. anführt, befindet sich keine einzige Johanneïsche. Auch dieser Umstand dient zur Bestätigung unserer obigen Behauptung, dass das Valentinianische System zum vierten Evangelium ursprünglich in keiner Beziehung stehe.

Verhält es sich nun aber so mit der gnostischen Benützung des vierten Evangeliums, was lässt sich daraus für die Anerkennung und Verbreitung des letzteren schliessen? Valentin kam dem IRENÄUS III, 4, 3 zufolge zur Zeit des Bischofs Hy-

1) Gesammelt in MASSUETS Ausgabe des Irenäus S. 362 ff. Merkwürdig ist, dass in diesen Fragmenten der Name des Johannes nicht genannt wird.

2) EPIPH. Här. XXXIII, 3, ff. auch bei MASSUET a. a. O. S. 557 ff. GRABE Spicil. II, 69 ff.

3) Zwar fehlen die Worte der lat. Uebersetzung: *Et Ptolemaeus quidem ita* im griechischen Text; dass aber Irenäus hier eine bestimmte Valentinianische Schrift anführt, sieht man auch aus diesem.

ginus nach Rom, blühte unter Pius und blieb bis in die Zeit Anicet's, wo er mit Polykarp in Rom zusammentraf (IREN. III, 3, 4); noch später trat Marcion auf demselben Schauplatz auf, dessen Blüthe IREN. a. a. O. unter Anicet verlegt. Nun wird nach der gewöhnlichen Berechnung, die jedenfalls bis auf wenige Jahre sicher ist, die Amtsführung des Pius um's Jahr 145, die des Anicet in die Jahre 151—161 gesetzt. Valentin müsste also um's Jahr 140, Marcion etwa ein oder anderthalb Jahrzehende später nach Rom gekommen sein. Wollen wir nun von hier aus die im Uebrigen ganz unsichere Zeit ihrer oben genannten Schüler annähernd bestimmen, so wird sich, wenn Valentin noch um's Jahr 155 oder 160 in Rom lebte, die Abfassung der Schriften eines Herakleon und Ptolemäus und die Entstehung der vielen Valentinianischen Sekten, deren Irenäus erwähnt, kaum vor das Jahr 170 setzen lassen [1]), ebenso möglich ist es aber auch, dass jene Schriften um ein Jahrzehend später zu setzen sind; die erste nachweisbare Benützung des vierten Evangeliums durch Häretiker fällt daher mit den ersten sicheren Spuren desselben bei kirchlichen Schriftstellern der Zeit nach zusammen.

Dieselbe Erscheinung, wie bei den Gnostikern, wiederholt sich auch bei den Montanisten. Wie die Valentinianer die Namen ihrer Syzygieen, so sollten die Montanisten die Idee des Paraklet dem vierten Evangelium entnommen haben. Auch hier hat man aber eine Thatsache, die nur von einer spätern

1) EBRARD freilich, Krit. d. ev. Gesch. S. 1019, sagt mit gewohnter Leichtfertigkeit: »von den Valentinianern (100—150).« Diese Angabe stützt sich wahrscheinlich ebenso auf neue, uns Andern noch unbekannte Untersuchungen, wie die geographische Entdeckung Ev. Joh. S. 32, dass »die Entfernung von Kana bis Kapernaum nach den Resultaten der neuesten Untersuchungen in gerader Linie genau 10 geographische Meilen beträgt« — zwei weitere glänzende Zeugnisse für die Competenz dieses Gelehrten. Wer von kirchlicher Chronologie und palästinensischer Geographie halbwege einen Begriff hat, dem sind solche Verstösse doch wohl unmöglich; Hr. E. aber scheint in einer so glücklichen Unwissenheit über diese Dinge zu leben, dass Raum und Zeit vor seinem Glauben verschwinden.

Periode des Montanismus zu erweisen ist, ohne hinreichende Begründung auf die Zeit seiner Entstehung übergetragen. Tertullian stützt freilich seine Lehre vom Paraklet auf das vierte Evangelium; dass diess aber die Montanisten auch schon ursprünglich gethan haben, ja dass sie jene Lehre schon von Anfang an in ihrer Johanneïschen Form hatten, ist nicht zu erweisen. Durchgeht man die Mittheilungen des Eusebius über die ältesten Verhandlungen mit den Montanisten (K.G. V, 16—19), so kann es nicht anders, als auffallen, wie wenig sich hier von dem gewöhnlich angenommenen Zusammenhang des Montanismus mit dem Johannesevangelium auch nur die geringste Spur findet. Weder der Name des Paraklet kommt in diesen Verhandlungen vor, noch wird irgend eine Stelle des genannten Evangeliums direkt oder indirekt darin benützt: der Geist heisst sowohl in dem Ausspruch der montanistischen Prophetin Maximilla (c. 16, 7), als bei ihren Gegnern immer nur πνεῦμα, und während man von der gewöhnlichen Voraussetzung aus erwarten sollte, dass sich der Streit von Anfang an um die Aussprüche des Johanneïschen Christus gedreht hätte, auf welche die Montanisten ihre Theorie gegründet haben sollen, herrscht statt dessen über das vierte Evangelium das tiefste Stillschweigen; noch Apollonius, der seiner eigenen Angabe zufolge 40 Jahre nach dem ersten Auftreten des Montanus, also etwa um's Jahr 180, gegen die Montanisten geschrieben hat, benützte wohl (c. 18, 7) die Offenbarung, nicht aber, so viel uns bekannt ist, das Evangelium des Johannes, das ihm doch bei dieser Frage ungleich näher liegen musste. Ebensowenig findet sich eine Beziehung auf dieses Evangelium in den Aussprüchen des Montanus und der montanistischen Propheten, die Tertullian anführt [1]). Wie wenig hiegegen die Praxis eines Tertullian, oder gar die Behauptung Späterer, dass Montan von seinen Anhängern für den Paraklet gehalten worden sei [2]), in Betracht kommt, liegt am Tage. Trügen nicht alle Anzeigen, so ist auch der Montanismus unabhängig vom vierten Evangelium entstan-

1) Ihr Verzeichniss b. Schweglers Montanismus S. 8.

2) Eus. K.G. V, 14. Vgl. hierüber Bretschneiders Prob. S. 207.

den, und die Lehre vom Geist, als neuem Offenbarungsprincip, von ihm zuerst in der alten judenchristlichen Form des πνεῦμα, erst später in der gnostisch-Johanneïschen des Paraklet vorgetragen worden.

Auch des Passahstreits muss hier erwähnt werden, weil man auch diesen aus dem vierten Evangelium und seiner bekannten Abweichung von den Synoptikern ableiten zu können geglaubt hat. Ich werde mich jedoch hierüber mit Beziehung auf die neuere gründliche Untersuchung von Baur[1]) und die frühere von Schwegler[2]) kurz fassen können. Es kann in Folge dieser Untersuchungen als erwiesen behauptet werden, dass die Differenz der orientalischen und occidentalischen Festsitte für beide Theile ein sehr bedeutendes dogmatisches Moment hatte, dass die Occidentalen in der orientalischen Sitte einen Rückfall in's Judenthum, die Orientalen in der occidentalischen eine willkührliche Abweichung von der Vorschrift des A. T. und der evangelischen Tradition sahen, dass eben wegen dieser dogmatischen Bedeutung der rituellen Differenz die Frage von beiden Seiten wichtig genug genommen wurde, um sich einerseits die Kirchengemeinschaft aufzukündigen, andererseits dieser Maassregel den ernstlichsten Widerstand und die heiligsten Betheurungen entgegenzusetzen. Schon dieser Sachverhalt macht die Annahme schlechterdings unmöglich, dass der Passahstreit ursprünglich nur in einer exegetischen Differenz seinen Grund gehabt habe, überhaupt aber würde derselbe bei dieser Voraussetzung zu einer völlig vereinzelten und anomalen, nicht durch eine einzige Analogie begreiflich zu machenden Erscheinung in einer Zeit, welche durchaus die Exegese von dogmatischen und praktischen Interessen abhängig machte, nicht das Dogma und die kirchliche Praxis von der Exegese. Dazu kommt, dass auch der ganze Gang der betreffenden Verhandlungen jene Annahme ausschliesst. Wäre die Differenz ursprünglich eine exegetische gewesen, so müsste nicht blos die ganze Debatte durch die exegetische Frage beherrscht sein, sondern eben

1) Theol. Jahrb. III, 638—659.

2) Montanismus S. 191—201 vgl. Theol. Jahrb. II, 189 f.

diese müsste, je näher wir dem Anfang des Streits kommen, um so mehr in den Vordergrund treten. Von dem Allem findet sich das gerade Gegentheil. Bei der ersten Verhandlung über die Passahfrage zwischen Polykarp und Anicet (Eus. V, 24, 5 f.), geschieht der Differenz zwischen den Evangelien gar nicht Erwähnung, ebensowenig später in dem Briefe des Polykrates: die streitenden Partheien berufen sich auf den persönlichen Vorgang der Apostel, auf die kirchliche Ueberlieferung, auf den *κανὼν τῆς πίςεως*, auf das *εὐαγγέλιον*, auf die *πᾶσα ἁγία γραφή*, d. h. das A. T., davon dass die Evangelien, d. h. die widersprechenden Berichte der Synoptiker und des Johannes zur Sprache gekommen wären, haben wir in dem früher erörterten Fragment des Apollinaris die einzige, überdiess ziemlich unsichere Spur. Diese Thatsache bliebe völlig unerklärlich, wenn der Streit ursprünglich einen exegetischen Anlass gehabt hätte. Ist aber seine Entstehung unabhängig vom vierten Evangelium, so legt er ebendamit gegen die frühe Anerkennung und den Johanneïschen Ursprung des letzteren das stärkste Zeugniss ab. Hat der Apostel Johannes wirklich das Passah nach kleinasiatischer Sitte gefeiert, und wir haben nicht den geringsten Grund, dieser Angabe des Polykrates und Polykarp zu misstrauen, wie ist es denkbar, dass eben derselbe Apostel in seinem Evangelium die stärksten Vorkehrungen getroffen haben sollte, um eben diese, von ihm durch die That gebilligte Festsitte unmöglich zu machen? Ist er umgekehrt der Verfasser des Evangeliums, hat also Christus, wie wir in diesem Falle wohl glauben müssten, sein letztes Mahl am Abend vor dem Passah gehalten, wie kann der Lieblingsjünger, der uns eben dieses erzählt, die orientalische Festfeier durch seine Theilnahme sanktionirt haben? — denn von einer Accomodation kann bei einer Frage, welche für jene Zeit diese dogmatische Bedeutung hatte, nicht die Rede sein — ja wie sollen wir uns auch nur die Entstehung und die Einstimmigkeit der synoptischen und der orientalischen Tradition über das letzte Mahl Jesu erklären, wenn der authentische Bericht eines der gefeiertsten Apostel ihr auf's Bestimmteste widersprach? Diese Bedenken haben selbst Wieseler zu dem Geständniss vermocht,

dass bei der Annahme eines Widerspruchs unter den Evangelien in Betreff des Todestags Jesu die Authentie des vierten Evangeliums bedroht sei[1]). Wie wenig es ihm aber gelungen ist, den Evangelisten Johannes wirklich so, wie er es versucht, zum Quartodecimaner zu machen, glaube ich auch schon an einem andern Orte genügend nachgewiesen zu haben[2]), und wenn diess nun doch der Apostel, dem Zeugniss der Geschichte zufolge, unläugbar gewesen ist, so bleibt nur übrig, dass eben der Verfasser des Evangeliums ein Anderer war, als der Apostel.

Durch die vorstehende Erörterung werden wir vorerst zu der Behauptung berechtigt sein, dass sich vor dem Jahr 170 n. Chr. das Dasein und der Gebrauch des vierten Evangeliums durch keine unumstösslichen Zeugnisse nachweisen lässt, dass es daher der innern Kritik überlassen werden muss, ihm aus den in ihm selbst liegenden Anzeichen innerhalb dieses Zeitraums seine Stelle auszumitteln. Diese Folgerung wollen sich allerdings die Vertheidiger der herrschenden Ansicht nicht gefallen lassen: beginnen auch die bestimmten Zeugnisse für dasselbe erst später, sagt man, so seien wir doch durch diese spätere Bezeugung berechtigt, auf seine frühere Anerkennung zurückzuschliessen; es sei vorauszusetzen, dass ein Tatian und Athenagoras hierüber keine andere Ansicht gehabt haben, als Justin, ein Irenäus keine andere, als Polykarp, es lasse sich überhaupt von dem gesunden Sinn und dem historischen Bewusstsein der Kirche erwarten, dass sie sich so leicht keine unächte Schrift als Werk eines Apostels habe unterschieben lassen. Diese Einwendung widerlegt sich nun freilich schon dadurch, dass sie viel zu viel beweisen würde, denn strenggenommen würde sie die Möglichkeit einer litterarischen Täuschung der »Kirche« überhaupt aufheben, und dieser, allem Augenschein zum Trotz, eine kritische Unfehlbarkeit zuschreiben, die ihr wenigstens der protestantische Kritiker nun und nimmermehr zugestehen wird. Dieselbe zerfällt aber auch sogleich in sich

1) Chronol. Synop. der Evv. S. 373.
2) In der Anzeige von Wieselers Schrift. Theol. Jahrb. II, 195 f.

selbst, sobald wir sie etwas näher in's Auge fassen. Was berechtigt uns denn überhaupt, den Kirchenlehrern des zweiten Jahrhunderts jenes historische Bewusstsein zuzutrauen, das es ihnen unmöglich gemacht haben soll, ein Evangelium anders, als auf wohlverbriefte Zeugnisse über seinen Ursprung hin, anzunehmen? Etwa die historische Zeit in der sie lebten? Aber keine Periode der Geschichte war reicher an historischen Fälschungen und literarischen Unterschiebungen aller Art, als die ersten christlichen Jahrhunderte. Oder der praktische Sinn und das religiöse Interesse, von dem jene Männer beseelt sind? Aber gerade je mehr praktische und dogmatische Fragen ihr ganzes Interesse in Anspruch nahmen, um so weniger blieb darin für ruhige kritische Prüfung und besonnene Geschichtsforschung Raum übrig; die Zeiten religiöser Revolutionen sind niemals Zeiten einer freien theologischen Kritik gewesen, die Männer, welche die Geschichte machen, haben in der Regel am Wenigsten die Gabe, die Quellen der Geschichtschreibung zu prüfen. Oder lässt sich etwa beweisen, dass die alten Väter in Beziehung auf historische Kritik über ihrer Zeit und ihrem Kreise gestanden haben? Jeder, der auch nur Einen von ihnen mit einiger Aufmerksamkeit gelesen hat, weiss, wie es hiemit bestellt ist. Schwegler hat in seinem neusten Werke [1]) durch eine Masse schlagender Beispiele dargethan, was von dem historischen und kritischen Standpunkt der alten Kirche zu halten ist, und doch hat er sich hiebei absichtlich darauf beschränkt, aus unzähligen Belegen den kleineren Theil auszuwählen. Aus diesen Beispielen geht unzweifelhaft hervor, dass man der Kritik der Kirchenväter, mit äusserst seltenen Ausnahmen, geradezu gar nichts, ihrer Leichtgläubigkeit und kritischen Sorglosigkeit Alles zutrauen darf. Wie sollten sie von diesem ihrem Charakter gerade in den Fällen eine Ausnahme machen, in denen die wichtigsten dogmatischen Interessen am Unwiderstehlichsten darauf hinwirken mussten, den kritischen Sinn, wenn überhaupt bei ihnen von einem solchen gesprochen werden kann, völlig zurückzudrängen? Haben die Kirchenväter

1) Das nachapostolische Zeitalter I, 46—58. 74 ff.

ohne Ausnahme trotz aller handgreiflichen Zeichen des Gegentheils, trotz aller Protestationen ihrer heidnischen Gegner, an der Aechtheit der sibyllinischen Orakel, der Orphischen und Hystaspischen Schriften, der unterschobenen Platonischen Briefe, der gefälschten Stellen eines Aeschylus und Sophokles, der abentheuerlichsten alttestamentlichen Pseudepigraphen festgehalten, warum sollte ihnen in Beziehung auf apostolische Schriften unmöglich gewesen sein, was ihnen in Fällen, die der Kritik ungleich offener daliegen, möglich war? Kann Justin in vielen Stellen seines Gesprächs mit Trypho die Juden in den leidenschaftlichsten Ausdrücken der Schriftfälschung beschuldigen, weil sie die christlichen Interpolationen des A. T.'s nicht anerkennen wollten, warum sollte es undenkbar sein, dass eben dieser Kirchenvater und seine Schüler Unterschiebungen christlicher Schriften sich gefallen liessen? Hat die erwiesene und eingestandene Thatsache der Fälschung die »Kirche« nicht abgehalten, ein so apokryphisches und legendenhaftes Produkt, wie die *Acta Pauli et Theclae*, fast einstimmig im Gebrauch zu behalten, und auf Grund dieser Legende der Heiligen ein Fest zu feiern, kann uns dann völlige Einstimmigkeit in einem Falle Wunder nehmen, wo dem gänzlichen Mangel an einer authentischen Tradition und überhaupt an kritischen Hilfsmitteln das entschiedenste dogmatische Interesse zu Hilfe kam? Konnte die Kirche, welche den Briefwechsel Christi mit Abgarus, die *Acta Pilati*, das Edikt des Antonin, den Brief des Mark Aurel, die Clementinischen Recognitionen und so manche andere Schriften erzeugt und zum Theil in unglaublich kurzer Zeit anerkannt hat — konnte diese Kirche nicht auch unächte Evangelien und Schriften von Aposteln erzeugen und anerkennen, ja muss sie es nicht gethan haben, wenn nicht ihre Natur auf einmal eine andere geworden sein soll, und kann Angesichts der unzähligen Thatsachen dieser Art, von denen hier nur der kleinste Theil berührt worden ist, überhaupt noch von einem historischen Sinn und Bewusstsein der Kirche die Rede sein?

Der kirchliche Gebrauch und die kirchliche Anerkennung einer Schrift, so viel steht fest, kann immer nur für die Zeit,

aus welcher diese Anerkennung nachgewiesen ist, und höchstens für die allernächste Vergangenheit beweisen, so lange sich nicht durch ausdrückliche Zeugnisse darthun lässt, dass sich dieselbe wirklich auf eine weiter zurückgehende glaubwürdige Ueberlieferung stütze. Als ein solches Zeugniss kann aber die unbestimmte Berufung der Kirchenlehrer auf die kirchliche Tradition nicht betrachtet werden, denn es giebt nichts, auch nicht das notorisch Neue, für das sie nicht diese Instanz vorbrächten, sobald sie für ihre Person von seiner Wahrheit überzeugt sind, und eben so nichts in Wahrheit auch noch so Altes, gegen das sie nicht die Präscription der Neuerung geltend machten, sobald es ihnen dogmatisch verwerflich erscheint [1]), und es bedurfte hiezu bei ihnen gar keiner besonderen Absichtlichkeit oder Unkritik, dieses Verfahren war mit ihrem ganzen Standpunkt, mit dem Princip der Tradition, unmittelbar gegeben: wem die Prädikate: »wahr« und: »alt« oder »apostolisch« synonym gelten, bei dem versteht es sich von selbst, dass er alles das, was sich seiner dogmatischen Ueberzeugung bewährt, auch als alt und apostolisch betrachten muss. Kam daher solchen eine Schrift in die Hände, die ihnen als apostolisch bezeichnet wurde, und fanden sie in dieser Schrift nichts, was sie in ihren Augen eines Apostels unwürdig gemacht hätte, d. h. fanden sie darin nichts i h r e r dogmatischen Ueberzeugung Widersprechendes, so war für sie auch kein Grund vorhanden, an ihrem apostolischen Ursprung zu zweifeln. Ja noch mehr: gerade solche Schriften, welche sich von der geschichtlichen Lehre der Apostel entfernten, und den fortgeschrittenen Lehrtypus einer spätern Zeit darstellten, gerade solche mussten sich eben dieser Zeit vorzugsweise als apostolisch empfehlen, mussten daher auch von Anfang an — einem damals allgemein gebräuchlichen, und in moralischer Beziehung völlig anerkannten, nach der Sitte der Zeit mit einfacher Anonymität oder Pseudonymität auf völlig gleicher Linie stehenden Verfahren gemäss — am Meisten als apostolische Schriften in Umlauf ge-

---

1) Man vergl z. B. das Urtheil Tertullians über den Hirten des Hermas bei Schwegler a. a. O. S. 65.

setzt werden, wogegen umgekehrt ächt apostolische, oder doch dem apostolischen Lehrtypus näher stehende Schriften in der Folgezeit leicht in den Verdacht kommen konnten, der wahren Lehre nicht gemäss, also unapostolisch zu sein. Indem sich die Kirche von ihrem ursprünglichen Standpunkt entfernte, zugleich aber für ihr Bewusstsein den Grundsatz der Tradition, das Princip der absoluten dogmatischen Stabilität [1]), festhielt, so war es für sie eine unvermeidliche optische Täuschung, dass sie glauben musste, die, welche auf jenem Standpunkt stehen geblieben waren, haben sich von ihr entfernt, was dagegen sie in ihrer fortschreitenden Entwicklung in sich aufnahm, das habe sie auch von Anfang an in sich gehabt. Auch hieraus erhellt, dass von einem historischen Bewusstsein der Kirche, und einer historischen Beweiskraft der Berufung auf die kirchliche Tradition in den ersten Jahrhunderten nicht die Rede sein kann, dass vielmehr diese Berufung nur dann aus einer dogmatischen Voraussetzung zu einem historischen Zeugniss wird, wenn sie die Vermittlung der kirchlichen Ueberlieferung im Einzelnen auf glaubwürdige Weise belegt.

Gerade an diesen speciellen Belegen fehlt es aber der voraussetzlichen Tradition über das vierte Evangelium gänzlich. Irenäus gebraucht diese Schrift, aber er sagt uns nicht, woher er sie erhalten hat, er beruft sich einem Marcion gegenüber, in dessen Kanon sie fehlte, nicht auf Polykarp, nicht auf Papias, nicht auf die *presbyteri, qui Joannem Apostolum viderunt*, jene Gewährsmänner, die er für seine Erklärung der Apokalypse zu Hülfe ruft; Tatian citirt sie, aber er sagt kein Wort davon, dass sie sein Lehrer Justin auch gekannt habe, Theophilus schreibt sie dem Apostel Johannes zu, aber er theilt uns nichts darüber mit, woher er weiss, dass sie auch wirklich dem Apostel angehört. Sie ist seit dem drittletzten Jahrzehend des zweiten Jahrhunderts vorhanden, sie wird gebraucht, sie wird dem Apostel, dessen Namen sie trägt, fast ohne Widerrede beigelegt;

---

1) Denn diess ist das Princip der Tradition seinem alten und ursprünglichen Sinne nach, nicht, wozu man es in neuerer Zeit verkehren wollte, ein Princip der Fortbildung.

aber worauf sich diese Anerkennung stützt, darüber ist uns nicht das Geringste, was den Werth eines historischen Zeugnisses hätte, überliefert worden, und diese Lücke durch die erweislich falsche Behauptung eines historischen Bewusstseins der alten Kirche auszufüllen, das diese nie wirklich gehabt hat, ist ein durchaus unberechtigtes Verfahren.

Wie wenig eine geschichtlich nachweisbare Tradition über das Johannesevangelium vorhanden war, zeigt auch der Widerspruch, welcher um das Ende des zweiten Jahrhunderts von den sog. Alogern gegen dasselbe erhoben wurde. Es ist wahr, die Gründe, auf welche sich dieser Widerspruch stützt, sind, so weit wir von ihnen wissen, durchaus dem Gebiete der inneren Kritik entnommen, und auch das ursprüngliche Motiv desselben scheint das dogmatische gewesen zu sein, den Montanisten die Stütze zu entziehen, welche ihnen die Johanneïschen Aussprüche über den Paraklet darboten [1]. Insofern mögen sich die Vertheidiger des Evangeliums nicht mit Unrecht dagegen verwahren, dass die Aloger als Zeugen für eine demselben entgegenstehende Tradition gebraucht werden. Ja auch das möchte ich nicht geradezu behaupten, dass die Aloger ihren Widerspruch gegen eine allgemein als apostolisch anerkannte Schrift nicht hätten wagen können: die Apokalypse war diess in Kleinasien ohne Zweifel, und doch wurde sie von ihnen für ein Werk des Cerinth erklärt. Der Verfasser der Clementinen wagt sogar, die Authentie der mosaischen Bücher zu bezweifeln, was in jener Zeit ungleich mehr hiess, als die einer neutestamentlichen Schrift in Anspruch nehmen. Um so mehr zeigt aber der ganze Verlauf dieses Streits, so weit wir von ihm wissen, wie wenig es sich hier überhaupt um Fragen der litterarischen Kritik handelte. Die Aloger bestreiten das Evangelium wegen seiner inneren Beschaffenheit, und Irenäus antwortet darauf, es müsse unsere vier kanonischen Evangelien geben, weil es auch vier Himmelsgegenden und vier Hauptwinde gebe, und weil die Cherubim viererlei Gestalten haben. An die Frage, von der

1) Es erhellt diess besonders aus der bekannten Stelle des Iren. III, 11, 9.

die Entscheidung des Streits doch zunächst abhieng, die Frage nach den Zeugnissen für den apostolischen Ursprung des Evangeliums, scheint Niemand gedacht zu haben. Das ist das historische Bewusstsein der Kirche am Ende des 2ten Jahrhunderts.

Was sich nach diesem auf Grund der äusseren Zeugnisse vom vierten Evangelium aussagen lässt, ist nur so viel, dass dasselbe etwa seit dem Jahr 170 n. Chr. in verschiedenen Theilen der Kirche, in Syrien, Alexandrien, Gallien und Rom gebraucht wird, dass diesem Gebrauch, wie es scheint, von Anfang an die Ueberzeugung von seinem apostolischen Ursprung zu Grunde lag, dass von dem angegebenen Zeitpunkt an die Spuren seiner Anerkennung in steigendem Maasse zunehmen, und diese gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts, nach kaum vorübergehender Störung von Seiten der Aloger, entschieden ist. Hieraus folgt nun allerdings, dass das Evangelium in dem angegebenen Zeitpunkt, und auch schon einige Zeit früher vorhanden war, aber es folgt nicht allein, schon dem Bisherigen zufolge, nicht, dass es von dem Apostel Johannes, sondern auch überhaupt nicht, dass es sehr lange vor der Zeit seines ersten nachweislichen Gebrauchs in der Kirche verfasst ist. Um nicht davon zu reden, dass wir auch sonst Beispiele von ausserordentlich schneller Verbreitung unterschobener Schriften haben [1]), dass z. B. die Clementinischen Recognitionen keine zwanzig, vielleicht nur zehen Jahre, nachdem sie in Rom geschrieben worden waren, von Origenes in Alexandrien als ächt citirt werden, so lässt sich überhaupt nicht absehen, warum es so langer Zeit bedurft haben sollte, um eine Schrift, wie das vierte Evangelium, in Umlauf zu setzen. Bei dem lebhaften Verkehr, der um die Mitte des zweiten Jahrhunderts und weiter herab zwischen den entlegensten Gemeinden des römischen Reichs, und namentlich zwischen den beiden Polen der damaligen kirchlichen Entwicklung, Kleinasien und Rom, stattfand, bei dem Hin- und Herwogen der Partheien, von dem die Geschichte der Gnosis und des Montanismus zur Genüge Zeugniss giebt, bei dem schon in den Passahstreitigkeiten hervortretenden Streben nach Her-

1) Die Belege bei Schwegler das nachapostolische Zeitalter I, 74 f.

stellung kirchlicher Einheit, bei den litterarischen Beziehungen der Hauptgemeinden, welche schon durch die Thatsache zu erweisen steht, dass in Rom über die Aechtheit der Apokalypse gestritten, und in den Ignatianischen Briefen eine römische Einwirkung auf die kleinasiatische Kirche versucht, und eine alte Beziehung beider Kirchen behauptet wurde — bei diesen Umständen waren wirklich alle Bedingungen gegeben, um die schnelle Verbreitung eines Evangeliums möglich zu machen, das schon durch den Namen des kleinasiatischen Säulenapostels sich nicht blos im Orient, sondern ebensosehr im Occident empfehlen musste. Zeigen doch eben die Legenden über Johannes und Ignatius, wie sehr es der damaligen römischen und kleinasiatischen Kirche am Herzen lag, der zwischen ihnen stattfindenden Verbindung in der Geschichte ihrer ausgezeichnetsten Häupter eine traditionelle Begründung zu geben; wie Ignatius von Kleinasien aus zum Märtyrertode nach Rom gereist sein soll, so soll auch der Apostelfürst der kleinasiatischen Kirche selbst sein Martyrium in Rom erstanden haben; könnte es uns Wunder nehmen, wenn eine dem Letzteren beigelegte Schrift in ebenso kurzer Zeit zur allgemeinen Anerkennung gelangt wäre, als die dem Ersteren um die Mitte des zweiten Jahrhunderts unterschobenen Briefe nöthig hatten, um allgemeinen Eingang zu finden [1])? besonders wenn diese Schrift, so wie das vierte Evan-

---

1) In wie naher Verbindung die Sagen von den persönlichen Schicksalen und namentlich von den Meisten der Apostel und Apostelschüler mit der Verbreitung ihrer Schriften standen, diess zeigen, um vom ersten Brief Petri zu schweigen, Stellen wie Tert. praescr. haer. c. 36: *Si autem Italiae adjaces, habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est. Ista quam felix ecclesia, cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profuderunt, ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Joannis exitu coronatur, ubi apostolus Joannes, posteaquam in oleum igneum demersus nihil passus est, in insulam relegatur. Videamus, quid didicerit, quid docuerit* u. s. w. Ein Mann, dessen wirkliche oder angebliche Schriften einer bestimmten Kirche besonders empfohlen werden sollten, wurde mit dieser gewöhnlich auch in persönliche Verbindung gesetzt, und eine erdichtete persönliche Verbindung der Art steht gewöhnlich mit Unterschiebung von Schriften im Zusammenhang.

gelium, allen dogmatischen Bedürfnissen und Interessen der Zeit entgegenkam, und dem, worauf die ganze dogmatische Entwicklung hindrängte, was längst von allen Seiten her vorbereitet und angestrebt war, das Wort lieh? Wie sehr dieser dogmatische Charakter unseres Evangeliums seine Verbreitung begünstigte, zeigt namentlich das Verhältniss, in welches sich die Valentinianer und Montanisten zu ihm setzten. Haben unsere obigen Untersuchungen einigen Grund, so haben es weder diese noch jene ursprünglich gekannt, aber kaum lernen sie es kennen, so wird es auch allgemein von ihnen gebraucht, und zu ihrem Lieblingsevangelium erhoben. Natürlich, sie fanden hier, was sie in den älteren Evangelien vergeblich suchten, einen Christus, der ihren Vorstellungen von dem, was Christus gethan und gesagt haben müsse, entsprach, weil er eben unter dem Einfluss dieser Vorstellungen entstanden war. Werden es die Katholiker wohl anders gemacht haben? Sie fanden ein Evangelium, dessen Wahrheit sich ihnen durch seine Uebereinstimmung mit ihren dogmatischen Anschauungen verbürgte, wie konnten sie an dem apostolischen Ursprung dieses Evangeliums zweifeln? Und mochte es in Wahrheit noch so jung sein, gerade das, was uns als Zeichen eines späteren Ursprungs gilt, galt der Kirche jener Zeit als Beweis seines Alters; historische Kritik war nicht ihre Sache.

Durch diese Erörterungen sind wir vorläufig zu der Behauptung berechtigt, dass in den äusseren Zeugnissen kein Grund liege, die Abfassung des vierten Evangeliums früher, als um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, oder sogar noch etwas später zu setzen. Wir können aber noch weiter gehen, und behaupten: die äusseren Zeugnisse, für sich genommen und rein geschichtlich betrachtet, machen es sogar in hohem Grade unwahrscheinlich, dass es vor dem genannten Zeitpunkt vorhanden war. Man wird zugeben, dass die Annahme, das Evangelium habe längere Zeit existirt, ohne gekannt und gebraucht zu werden, Alles gegen sich hat. Wer es auch geschrieben haben mag, ein solches Werk schreibt man nicht, um es nachher unter den Scheffel zu stellen, eine solche Schrift war für die Kirche und ihren Gebrauch verfasst, und konnte in der Kirche unmög-

lich lange gebraucht werden, ohne durch ihre innere Bedeutung sich ebenso Bahn zu brechen, wie die ächten Paulinischen Briefe, von deren früher und weiter Verbreitung wir die vollgültigsten Zeugnisse haben. Am Wenigsten war diess möglich, wenn das Evangelium das Werk des Apostels Johannes war. Eine Evangelienschrift von diesem hochgefeierten Haupte der kleinasiatischen Kirche musste zum Mindesten in dieser Kirche, die nach sicheren Zeugnissen auf eine authentische apostolische Tradition über die Person und Geschichte Christi besonderen Werth legte [1]), allgemein gebraucht werden, sie musste überhaupt, sollte man denken, kein geringeres Ansehen geniessen, als das namenlose Ebräerevangelium, dessen Spuren uns in der ältesten christlichen Litteratur, bis in unsere neutestamentlichen Schriften herein, allenthalben begegnen. Nun zeigt aber eine Untersuchung der alten Tradition bis über die Mitte des zweiten Jahrhunderts herab ganz das Entgegengesetzte. Es wäre allerdings übereilt, von jedem Kirchenschriftsteller, von welchem nicht positiv zu beweisen ist, dass er das vierte Evangelium gekannt habe, alsbald das Gegentheil vorauszusetzen; man kann nicht verlangen, dass in jeder kleinen Schrift und jedem Fragment einer Schrift alle neutestamentlichen Bücher citirt werden, die dem Verfasser bekannt waren. Aber theils wird bei manchen der alten Zeugen das *argumentum e silentio* so stark, dass es nach allen Regeln der Kritik in einen positiven Beweis umschlägt, theils fehlt es auch nicht an sicheren Spuren, die uns beweisen, dass Manche von denen, bei denen wir die Bekanntschaft mit einem Evangelium des Apostels Johannes nothwendig voraussetzen müssten, unser Johannesevangelium nicht gekannt haben können. Ich habe schon oben das Moment des Passahstreits für unsere Frage nachgewiesen, und gleichfalls früher schon gezeigt, dass aller Wahrscheinlichkeit nach weder Marcion noch Valentin unser Evangelium gekannt haben, und dass das, unter Voraussetzung seines apostolischen Ursprungs unerklärliche, Schweigen von ihm in den ältesten Verhandlungen

1) M. s. die Aeusserungen des Papias und Polykrates bei Eus. III, 39, 2. V, 24, 1.

mit den Montanisten gegen diesen ein gewichtiges Zeugniss ablegt. Das Gleiche gilt aber auch von mehreren kirchlichen Schriftstellern, von einem Justin, Papias, und, wenn sein angeblicher Brief ächt wäre, von Polykarp.

Wir haben oben gesehen, dass sich eine Benützung des vierten Evangeliums bei Justin durchaus nicht beweisen oder auch nur wahrscheinlich machen lässt. Dieser Umstand beweist an und für sich schon, dass er es nicht gekannt hat. Welchen Werth Justin auf die evangelische Tradition, und besonders auf die Ueberlieferung über die Reden Christi legte, zeigt der einfachste Blick auf seine Schriften. Wie willkommen ihm hiebei gerade das vierte Evangelium sein musste, das einzige, welches die Logoslehre, den Mittelpunkt der gesammten Justinischen Theologie, durch seine Auktorität stützt, liegt gleichfalls am Tage; gerade dieses Evangelium, sollte man glauben, müsste er mit ganz besonderer Vorliebe benützt haben. Wie kommt es nun, dass sich von dieser Benützung bei ihm gar keine bestimmte Spur findet? dass unter mehr als dreissig Stellen, in denen man Anspielungen auf Johanneïsches gesucht hat, auch nicht Ein unzweideutiges Citat, unter mehr als fünfzig Aussprüchen Christi, die er anführt, nicht Ein entschieden Johanneïscher vorkommt? Ist es irgend glaublich, dass er nicht blos die Eröffnungen des Johanneïschen Prologs, sondern auch Jesu eigene Erklärungen über seine Einheit mit Gott, über sein Verhältniss zum Vater, über seine Macht, das Leben in sich zu haben, und aus sich mitzutheilen, über sein vorweltliches Dasein, über sein Herabkommen vom Himmel — dass er alle diese Hauptbeweisstellen seiner eigenen Dogmatik, wenn sie ihm schon bekannt waren, mit Stillschweigen übergangen haben sollte, um eben das, was sie ganz unverhüllt aussprechen, mühsam aus alttestamentlichen Weissagungen und Worten des synoptischen Christus abzuleiten? — Wie wenig er sie aber gekannt hat, diess zeigt auch schon sein ganzer Lehrtypus. Justin soll seine Logoslehre von Johannes entlehnt haben. Für diese Lehre jedoch brauchte er nicht auf Johannes zurückzugehen; die Logoslehre war unabhängig vom vierten Evangelium entstanden, und auch Justins Darstellung derselben enthält nichts, was sich nicht

theils aus der allgemeinen kirchlichen Vorstellung, theils aus Philo erklären liesse. Um so auffallender ist es, dass sich von der Lehre bei Justin nichts findet, welche dem vierten Evangelisten eigenthümlich und ohne Zweifel von ihm zuerst in diese Form gebracht worden ist, der Lehre vom Paraklet. Es ist längst bemerkt worden [1]), dass Justin die Wirkungsgebiete des Logos und des Pneuma nicht recht auseinanderzuhalten weiss. Die erste bestimmte Trennung beider erfolgte unsers Wissens im Montanismus und im vierten Evangelium, indem jetzt dem Geiste das eigenthümliche Geschäft zugetheilt wurde, als Paraklet die Offenbarung Christi zu vollenden. Warum findet sich nun von dieser Lehrweise bei Justin keine Spur, warum nicht einmal auch nur der Name des Paraklet? Man könnte einwenden, dieselbe Vermischung des Logos und Pneuma komme auch noch bei solchen vor, welche das vierte Evangelium bereits kennen, wie Tatian (z. B. c. Gent. c. 7) und Theophilus (ad Autol. II, 10). Diess beweist aber nur, dass die Lehre jenes Evangeliums bei diesen Männern und der gleichzeitigen Kirche noch nicht in Fleisch und Blut übergegangen, dass also die Bekanntschaft mit derselben noch ziemlich jung war; hätte schon Justin das vierte Evangelium zur Voraussetzung gehabt, so musste der trinitarische Lehrbegriff bei seinen nächsten Nachfolgern bereits zu grösserer Festigkeit gediehen sein. — Als ein indirektes Zeugniss gegen Justins Bekanntschaft mit unserem Evangelium ist hier endlich noch seine Aeusserung über Johannes aus Anlass der Apokalypse [2]) anzuführen: *καὶ παρ' ἡμῖν ἀνήρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τȣ̃ Χριστοῦ, ἐν ἀποκαλύψει γενομένῃ αὐτῷ χίλια ἔτη ποιήσειν ἐν Ἰερουσαλὴμ τοὺς τῷ ἡμετέρῳ Χριστῷ πιστεύσαντες προεφήτευσε.* Justin sagt diess in einem Zusammenhang, in dem er sich bemüht, die Lehre von einem irdischen Messiasreich als wesentlichen Bestandtheil der christlichen Orthodoxie nachzu-

---

1) Vgl. namentlich Georgii in den Stud. der evangel. Geistl. Würt. X, 2. 107 ff., auch was ich in diesen Jahrbb. I, 787 gegen Semisch bemerkt habe.

2) Tryph. c. 81.

weisen. Für diesen Zweck wäre es unstreitig sehr passend gewesen, den Johannes nicht blos als Apostel, sondern auch als Evangelisten zu bezeichnen; eben diese Bezeichnung würde die Uebereinstimmung der Johanneïschen Lehre mit der Lehre Christi selbst und der Kirche, die sein Evangelium gebrauchte, noch stärker hervorgehoben haben, aber Justin hat sie unterlassen. Stände dieses Anzeichen allein, so könnten wir darauf kein grosses Gewicht legen; da aber alle anderen Indicien mit ihm zusammentreffen, so erhält es eben durch dieses Zusammentreffen eine Beweiskraft, die es an und für sich nicht hätte.

Weniger bestimmt lässt sich behaupten, dass auch die Ignatianischen Briefe das vierte Evangelium citiren mussten, wenn es ihrem Verfasser bekannt war, da sie überhaupt nur sehr wenige Citate aus Evangelien enthalten; um so mehr müssten wir dagegen in dem Briefe Polykarps, falls er ächt wäre, Spuren desselben entdecken. Nicht als ob er schlechterdings ausdrückliche Anführungen daraus enthalten müsste, so auffallend es auch ist, dass der Brief eines Johanneïschen Schülers von Paulinischen Stellen voll ist, auf die Schriften des Johannes sich vielleicht in einer einzigen Stelle, vielleicht auch nicht einmal in dieser bezieht; aber jedenfalls müsste man in einer Abhandlung Polykarps Anklänge an die Johanneïsche Färbung der Sprache, an die Johanneïsche Darstellung und Denkweise erwarten. Selbst wenn man das Unwahrscheinliche annehmen wollte, dass das Evangelium, schon geschrieben, der Gemeinde in Smyrna und ihrem Bischof jahrelang unbekannt geblieben sein sollte, so müsste doch Johannes, wenn er der Verfasser des Evangeliums war, denselben Typus der Lehre und Sprache, der uns hier in so ausgeprägter Eigenthümlichkeit entgegentritt, auch in seinen mündlichen Vorträgen gezeigt haben, und man sollte glauben, ein persönlicher Schüler desselben müsste mehr davon beibehalten haben, als der Verfasser des Polykarpusbriefs, der durchaus mehr den Pauliner verräth, als den Zögling des Evangelisten Johannes.

Dass in den wenigen Fragmenten, die uns von Papias erhalten sind, kein Johanneïsches Citat vorkommt, kann nicht befremden, um so mehr aber, dass Papias überhaupt des vierten

Evangeliums nicht erwähnt zu haben scheint. Nach Eus. III, 39 war es des Papias eifrigstes Bestreben, die authentischen Ueberlieferungen der unmittelbaren Schüler Jesu über denselben, die Ueberlieferungen eines Petrus, Jakobus, Johannes u. s. w. zu sammeln. Es versteht sich von selbst, dass ihm für diesen Zweck schriftliche Aeusserungen jener Männer um so viel willkommener sein mussten, als mündliche, ihm etwa erst aus dritter Hand zugekommene, um wie viel mehr Bürgschaften für eine treue Darstellung jene gaben. So erwähnte er denn auch ausdrücklich der Ueberlieferungen über die Abfassung zweier Evangelien, eines ebräischen Matthäus, und eines Markus- oder Petrusevangeliums; auch die Johanneïsche Apokalypse benützte er [1]). Dass er dagegen das Johannesevangelium gebraucht hätte, davon fehlt jede Spur. Nun hat Euseb a. a. O. ohne allen Zweifel die Absicht, die Tradition des Papias über die Entstehung neutestamentlicher Schriften vollständig mitzutheilen, denn er erwähnt hier nicht blos seiner Ueberlieferung über die Evangelienschriften des Matthäus und Markus, sondern er bemerkt auch, dass Papias Stellen des ersten Johanneïschen und des ersten Petrinischen Briefs gebrauche. Warum sollte er die Anführung dieser Schriften bemerken, die des Johannesevangeliums dagegen verschweigen? Etwa weil er nur die Anführung solcher Schriften ausdrücklich notirt, die ihm besonders wichtig waren? Aber warum wäre ihm das vierte Evangelium weniger wichtig gewesen, als jene Briefe? Oder weil er nur für die Bücher Zeugnisse anführt, deren Aechtheit bestritten wurde? Aber 1 Joh. und 1 Petr. gehörten so gut, wie das Evangelium, zu seinen Homologumenen. Oder weil Eusebius aus dem Werke des Papias nur die Traditionen mittheilen wollte, welche dieser von dem Presbyter Johannes hatte, dieser aber von dem Evangelium ihm nichts gesagt hatte [2])? Aber jenes, ohnedem eine wunderliche Selbstbeschränkung, ist positiv unrichtig [3]), und dieses höchst unwahrscheinlich. Ist

1) Den Beweis hiefür s. Theol. Jahrbb. I, 647 f. 696. 698.

2) Lücke Comm. I, 109 f.

3) Papias bei Eus. III, 39, 2. 4—6.

das vierte Evangelium von dem Apostel verfasst, so war es zur Zeit des Papias schon vorhanden, denn dieser redet von dem Apostel als einem Verstorbenen; es war ferner ohne allen Zweifel schon in einigen der Johanneïschen Gemeinden im Gebrauch, denn nur für den Gebrauch kann es der Apostel verfasst haben; undenkbar ist es dann aber, dass Papias, wenn er bei Ephesinischen Presbytern nach den Ueberlieferungen des Apostels über die Geschichte und die Reden Christi nachforschte, von der Evangelienschrift, welche diese Ueberlieferungen am Vollständigsten enthielt, nichts erfahren haben sollte [1]). Aus dem Stillschweigen des Eusebius über eine Erwähnung des vierten Evangeliums bei Papias wird daher höchst wahrscheinlich, dass dieser es noch nicht gekannt hat, d. h. dass es zu der Zeit, als Papias schrieb, entweder noch nicht vorhanden, oder noch nicht als Werk des Apostels anerkannt war.

Eben diese Männer und noch andere geben auch einen höchst bedeutenden indirekten Beweis gegen das vierte Evangelium an die Hand, das Zeugniss der Aechtheit, welches sie der Apokalypse ausstellen. Es ist schon anderwärts [2]) von Anderen und von mir selbst nachgewiesen worden, dass kaum eine andere neutestamentliche Schrift eine stärkere Bezeugung für sich hat, als die Apokalypse, dass die gesammte Kirche des zweiten Jahrhunderts, mit wenigen, völlig unverfänglichen Ausnahmen, sie anerkennt, dass namentlich die Kirche des Apostels Johannes, die kleinasiatische, ihr entschieden günstig ist, dass eben die Zeugnisse, welche man für das Evangelium zu gewinnen sich vergeblich bemüht, die Zeugnisse eines Papias, Justin, Melito, sammt vielen anderen ihr zu Gute kommen, dass das Evangelium selbst auf sie, als seine Voraussetzung, zurückweist, dass ihre unzweifelhaft sichere Abfassungszeit, ihr dog-

---

1) Diess gegen Credners Annahme (Einl. in's N. T. I, 266 f.), dass Papias um's Jahr 110 geschrieben habe, und damals mit dem bereits vorhandenen Ev. Joh. noch unbekannt gewesen sei.

2) Vgl. Schnitzer in den Theol. Jahrbb. I, 458 ff. 627 ff. Meine Abhandlung ebd. S. 695 ff. Baur ebd. III, 659 ff., auch Schwegler Montanismus S. 212 f. Das nachapostolische Zeitalter I, 66 f.

matischer und ihr sprachlicher Charakter mit dem Bilde des Apostels, welches uns die älteste Tradition an die Hand giebt, und dem Charakter der Johanneïschen Kirche auf's Beste zusammenstimmt, dass sich mit Einem Worte für die Aechtheit der Apokalypse alle geschichtlichen Data vereinigen. Ebenso unläugbar ist nach den Untersuchungen eines Lücke, Ewald, Credner, De Wette u. A., dass diese Schrift, wenn irgend noch eine innere Kritik möglich sein soll, mit dem Evangelium nicht den gleichen Verfasser haben kann, und was auch neuerdings wieder hiegegen vorgebracht worden ist, ist so schwach, dass es sich nicht der Mühe verlohnt, es zu widerlegen: wem es kein Bedenken macht, anzunehmen, dass die nach Geist, Sprache, dogmatischem Standpunkt und historischen Voraussetzungen verschiedensten Darstellungen aus Einer und derselben Feder geflossen sein können, mit dem lässt sich über kritische Fragen schwer streiten. Sind aber diese beiden Thatsachen nicht umzustossen, so lässt sich ebensowenig dem weiteren Zugeständniss entgehen, dass die ganze Reihe historischer Gründe und Zeugnisse, welche für die Aechtheit der Apokalypse spricht, der des Evangeliums entgegensteht, d. h. dass, die Sache geschichtlich angesehen, eben auf Grund der äusseren Zeugnisse, die Authentie des Evangeliums entschieden verneint werden muss.

Es wäre noch übrig, die Prüfung der alten Tradition über das vierte Evangelium durch eine Vergleichung der ältesten Ueberlieferungen über den Apostel Johannes und den Charakter des Johanneïschen Zeitalters mit dem Bilde, welches uns das vierte Evangelium an die Hand giebt, abzuschliessen; da jedoch diese Frage bereits in's Gebiet der inneren Kritik übergreifen, und zu ihrer vollständigen Lösung umfassendere Zurüstungen erfordern würde, als wir hier machen können, da andererseits auch schon von Anderen über diesen Punkt treffend gesprochen worden ist, und noch weiter gesprochen werden wird [1]), so mag

1) Schwegler Montanismus S. 258 f. Nachapostolisches Zeitalter I, 144 f. Weiteres über den Charakter des Johanneïschen Zeitalters und das Verhältniss des vierten Evangeliums zu demselben ist vom zweiten Band dieses Werks zu erwarten.

derselbe hier um so eher übergangen, und die weitere Entscheidung der Frage über das Johanneïsche Evangelium der inneren Kritik und historischen Combination überlassen werden.

2.

Der Ursprung des Mosaismus.

Von

Dr. K. Planck.

(Schluss.)

III. Die universale Gottesanschauung; Vollendung des Judenthums.

Das geschichtliche Verhältniss des Mosaismus zur vorangegangenen Zeit ist zwar im Bisherigen erörtert, allein sein volles Licht erhält derselbe nur durch den Unterschied von der späteren Anschauung; und so erscheint auch die alttestamentliche Entwicklung überhaupt in ihrer vollen Bedeutung nur wenn sie im allgemein geschichtlichen Zusammenhange und ihrer Beziehung auf das Ziel der religiösen Entwicklung aufgefasst wird. — Wenn schon in der früheren Darstellung hervorgehoben wurde, wie wesentlich das nationale Schicksal des Volkes sich in der nun folgenden Zeit an das Bestehen des Mosaismus knüpfte, so erhält diess durch das Bisherige nun erst seine volle Klarheit. Der Mosaismus hielt nicht nur beide Elemente, sowohl die Nationalität als die Nationalreligion fest, sondern es war auch in ihm der innerste Kern des israelitischen Bewusstseins, der Inhalt seiner ganzen Geschichte zusammengefasst. Durch die Einheit des religiösen und nationalen Bewusstseins war dem Volke eine neue geistige Kraft mitgetheilt, die es über alle umgebenden Völker ohne Vergleich erhob. Um so mehr war dagegen die Volksreligion, wo sie den Mosaismus nicht in seiner Reinheit zu fassen vermocht hatte, einem völlig

principlosen Schwanken hingegeben; die ursprüngliche rein negative Anschauung hatte aufgehört, so wie sie auch schon an sich selbst mit einer Hinneigung zu der anderwärts vorhandenen sinnlicheren Form des Gestirnkultus verbunden sein musste; so war überall, wo das rein mosaische Bewusstsein fehlte, von selbst die Identificirung des Nationalgottes mit fremden Göttern gegeben, ja selbst wo die Nationalreligion noch im Gegensatze zur fremden festgehalten wurde, da war doch dieser Gegensatz ein innerlich nichtiger, weil er auf keinem wahren religiösen Unterschiede beruhte; aus diesem blos nationalen Gegensatze trat desshalb bald wieder die Abgötterei hervor. In dieser lag also das Princip alles Antinationalen, in ihr der Grund auch der politischen Zerrüttung des Volkes, allein diess nicht desshalb, weil die Abgötterei Naturreligion war, — denn auch diese schliesst ein kräftiges Nationalbewusstsein nicht aus — der Grund liegt vielmehr in dem Wesen dieser Abgötterei als solcher, darin, dass sie durchaus nichts selbständig Nationales, nichts Festes und Bestimmtes war, sondern nur ein »Huren mit den fremden Götzen.« Dadurch allein, durch diess völlig Antinationale der Abgötterei, wurde immer wieder die Ueberlegenheit fremder Völker begründet. Allein in dem Entwicklungsgange des Volkes selbst lag die Nothwendigkeit dieses fortwährenden Schwankens; dieser Kampf des Mosaismus mit dem immer wiederkehrenden Götzendienste ist nichts anderes als der Gegensatz zwischen dem, was das Volk an sich war und dem, was es durch seine Geschichte wurde. Dadurch, dass es nur in seiner Geschichte, in seinem Gegensatze zu den fremden Völkern, das Princip seiner Entwicklung hatte, war es über alle umgebenden Völker erhaben, aber dadurch, dass nur ein geschichtlich Gegebenes der Grund dieser Entwicklung war, blieb es auch wiederum immer in sich selbst zerspalten; dasselbe Volk, das nur im Gegensatze zu andern als Volk des Herrn sich erfasst hatte, ist, wo es diesen Gegensatz nicht zu fassen vermochte, ebendamit vielmehr das abgöttische, das allen Völkern nachhurt. Diess ist der einfache Grund jenes in der Geschichte so einzigen Verhältnisses; dieser Grund ist aber blos dann vollkommen klar, wenn erkannt ist, dass der Mosaismus nur in der geschichtlichen

Thatsache seinen Grund hat, zufolge welcher der an sich rein negative Gott im Kampfe des Volkes wider das fremde Volk sich als Gott des Volkes erwies. Der Gegensatz zwischen dem geistigen Monotheismus und der Abgötterei ist seinem geschichtlichen Grunde nach ganz derselbe, wie der zwischen dem menschlichen Willen und dem göttlichen (dem Gesetze) innerhalb des Mosaismus selbst. Dieser Gegensatz beruht einfach darauf, dass die Beziehung Gottes zum Volke und so überhaupt das geistige Element nur in einem rein Geschichtlichen seinen Ursprung hat, nicht aber im Geiste des Volkes als solchem. Es ist nur ein Faktum, das die ganze israelitische Geschichte uns entgegenhält, das, dass ein Volk durch seine Geschichte zu einer geistigen Höhe emporgehoben worden ist, welcher es aus sich selbst nie fähig war; diesem seinem höheren Berufe aber ist das Volk nach seinem besonderen zeitlichen Dasein zum Opfer gefallen. Der Mosaismus selbst ist der Grund der Zerrissenheit, welcher das israelitische Volk in seiner Entwicklung anheimgefallen ist; allein er ist es nur darum, weil es für sich selbst nie ihn wahrhaft zu fassen fähig war; so ist es durch ihn der Haltungslosigkeit, dem inneren Zwiespalte zwischen seiner Aufgabe und dem, was es an sich selbst war, anheimgefallen. Allein auch noch in anderer bestimmterer Beziehung lag in dem Mosaismus der Anlass zur Abgötterei. In ihm war der eine Gott für das Bewusstsein zum nationalen Gotte geworden; indem das Volk hieran festhielt, aber ohne den geistigen Charakter dieses Gottes zu fassen, so sank er ebendamit in die Endlichkeit herab, wurde zu einem Gotte gleich anderen Göttern, und das religiöse Bewusstsein hatte so von selbst den Drang in sich, durch Aufnahme des Fremden diese Einseitigkeit zu ergänzen. Auch in der letzten Periode der israelitischen Geschichte wird sich uns diese Gesammtanschauung derselben nur bestätigen.

Zunächst sind es zwei grosse, dem Wesen ihrer Entwicklung nach entgegengesetzte Zeitalter, in welche die nachmosaische Geschichte des Volkes zerfällt. In dem ersten, der Zeit der Richter und des Königthums bis auf David und Salomo handelt es sich um die Ausbildung des nationalen Lebens; diese ist zwar zugleich Entwicklung des religiösen Bewusstseins, allein

so, dass doch nur vom nationalen Bewusstsein aus auch die Nationalreligion zur allgemeinen beherrschenden Macht wird. Indem nämlich die durch den Mosaismus bewirkte Umgestaltung für die grössere Masse des Volkes doch nur nationale Bedeutung hatte, so folgt nach dem Aufschwung der mosaischen Zeit, weil er nicht eine allgemeinere tiefere Grundlage im Geiste des Volkes hatte, von selbst wieder eine Zeit der Erschlaffung; in dem neu eroberten Lande führen die einzelnen Stämme zunächst ein auf sich selbst beschränktes, von keiner festen Einheit zusammengehaltenes Leben, in welches überall die Abgötterei und zugleich damit der Einfluss fremder Uebermacht eindringt. Nur einzelne zerstreute Punkte sind es, die in dieser politischen Kindheitsperiode des Volkes auftauchen; allein mit der in den Verhältnissen selbst gegebenen fortschreitenden äusseren Entwicklung erwacht auch immer mehr das nationale Leben und mit ihm das Bewusstsein der Nationalreligion, das bis dahin nur als ein verborgener Keim in dem Volke geschlummert hatte. In Eli ist zuerst mit der nationalen Bedeutung des Richters die religiös-priesterliche vereinigt; in Samuel ist es das religiös-geistige, das wahrhaft mosaische Bewusstsein, das sich an die Spitze des Volkes stellt; hiemit hat das Volk seine nationale Reife erreicht, und als die Frucht derselben tritt das Königthum hervor. Allein schon die Art, wie eben diese Entstehung des Königthums von der biblischen Anschauung betrachtet wird, zeigt auf das deutlichste, welches der Charakter dieser ganzen Entwicklung ist. Es ist nicht ohne tiefen Sinn, wenn schon der geschichtliche Ursprung des Königthums als eine Verwerfung des wahren theokratischen Princips bezeichnet wird. Zwar nicht die Idee des Königthums an sich stand im Widerspruche mit dem Wesen des Mosaismus, denn so sehr auch der Gott des Mosaismus noch als Nationalgott angeschaut ist, und so scharf seine Geltung als der ausschliessliche alleinige Herr des Volkes gefasst ist, so war doch das Königthum der Sache nach hiedurch ebenso wenig ausgeschlossen, als es z. B. das weltliche Richteramt war; desshalb ist auch die wahre biblische Anschauung nicht gegen das Königthum an sich gerichtet; wie könnte sonst z. B. in späterer Zeit das Bild des messianischen

Heiles an das Königthum sich anknüpfen? Der Grund jener Anschauung ist nur der, dass die Idee des Königthums einseitig im nationalen Bewusstsein ihren Ursprung nahm, wie auch die ganze Darstellung bei näherer Betrachtung hierauf hinweist; diess Fürsichwirken des Nationalen, das wohl zugleich an die Nationalreligion sich anschloss, aber nicht von dem rein religiösen, mosaischen Bewusstsein als solchem ausgieng, sondern nur vom Nationalgefühl aus auch das Religiöse in sich aufnahm, — diess allein ist es, wesshalb der geistige Ursprung des Königthums als eine Verwerfung des theokratischen Princips bezeichnet wird; es ist darin einfach jene allgemeine innerliche Trennung des nationalen und des wahrhaft religiösen Bewusstseins ausgedrückt, die das Wesen der nachmosaischen Geschichte ausmacht. So ist die politische Blüthezeit des Volkes wohl auch eine Blüthe der Nationalreligion, allein nur sofern diese letztere als solche betrachtet wird. In David und Salomo stellen sich die zwei entgegengesetzten Seiten dar, welche dieser Höhepunkt der Entwicklung in sich enthielt; in Davids Herrschaft ist es die innerliche, wenn auch noch rauhe und herbe Kraft, in ihr tritt die mit dem nationalen Aufschwung verbundene religiöse Seite noch mehr hervor; dagegen hört unter Salomos Herrschaft die Schärfe dieses Gegensatzes gegen alles Antinationale auf, an seine Stelle tritt die reiche vielseitige Ausbildung, es ist die äusserlich nationale Seite, die hier das Charakteristische bildet. Darum aber beginnt jetzt, obgleich in dem Tempelbau die äusserliche Ausbildung der Nationalreligion zu ihrer Vollendung gelangt, doch bereits der Verfall; schon regt sich wieder die Abgötterei, ja bezeichnend genug geht sie vom Mittelpunkte des Volkes, vom Königthum selbst aus, in welchem das Nationale am meisten mit dem Fremden in Berührung kommt. So ist diese ganze Periode nicht eine innerliche Fortbildung des Mosaismus, sondern nur eine religiös-nationale Entwicklung des Volkes in Beziehung auf ihn. Allein um so mehr ist diese Entwicklung mit ihrem inneren Widerspruche doch eine wesentliche Voraussetzung für die in der folgenden Periode vor sich gehende Umbildung des Mosaismus selbst.

Es liegt in der Natur der Sache, dass nicht die Zeit, in

welcher das Volk sich erst zum vollen nationalen Bewusstsein emporarbeitete, den Mosaismus fortbilden konnte; da er selbst wesentlich auf der Anschauung Gottes als nationalen Gottes beruhte, so lag in jener ganzen Entwicklung nichts, was über den Mosaismus hinausgeführt hätte, sie entsprach vielmehr insoweit ganz dem Wesen des Mosaismus selbst. Nur die Zeit, welche den nationalen Höhepunkt schon hinter sich hatte, in welcher der Staat unaufhaltsam seinem Untergange sich nahte, konnte den Mosaismus über das blos historische und nationale Bewusstsein erheben, konnte eine tiefere geistige Fassung des Gesetzes, so wie überhaupt eine weitere Vergeistigung des Gottesbegriffes und eine umfassendere universelle Anschauung des göttlichen Zweckes herbeiführen. Schon in der früheren Darstellung sind diese Momente hervorgehoben worden als diejenigen, auf welchen vor Allem die Fortbildung des religiösen Bewusstseins beruhe; allein es ist nicht überhaupt die geistige Gottesanschauung, welche durch sie erst vermittelt wurde, sondern es ist nur die Verinnerlichung des für das frühere Bewusstsein rein geschichtlich Gegebenen, die Universalisirung des blos Nationalen. Ueberdiess sind nun jene Momente selbst genauer zu bestimmen und in ihrem allgemeinen inneren Zusammenhange aufzufassen.

Die Fortentwicklung der mosaischen Gottesanschauung zu einer universalen war eine einfache, nothwendige Konsequenz des Wesens des Mosaismus überhaupt. Dass der an sich rein negative Gott in Beziehung zu dem bestimmten Volke getreten war, hatte seinen Grund (für die religiöse Anschauung) durchaus nicht in dem Volke selbst; also konnte es seinen Grund nur im Wesen des göttlichen Willens haben, aber eben weil im Volke selbst durchaus nicht ein Grund dafür lag, so konnte auch die Offenbarung an diess bestimmte Volk nur auf dem allgemeinen Zwecke der Offenbarung an die Menschheit überhaupt beruhen. Diess war nothwendige Konsequenz; allein nicht an einer solchen blos logischen Konsequenz konnte das religiöse Bewusstsein sich fortbilden; für dieses wurde nur durch die praktisch-religiöse Fortbildung des Gottesbewusstseins selbst auch diese allgemeine Konsequenz möglich. Der Mosaismus

für sich selbst mit seinem national-geschichtlichen Ausgangspunkte befand sich ja vielmehr geradezu im Gegensatze zum Universalismus, und auch der spätere alttestamentliche Standpunkt vereinigt ebendesshalb widersprechende Elemente in sich. Um so mehr bedurfte es der bestimmteren praktischen Fortbildung des Gottesbewusstseins, damit aus dem Mosaismus jene Konsequenz sich entwickeln konnte.

Der Hauptgrund des Verfalles der Theokratie lag, wie schon aus dem oben Gesagten hervorgeht, in der äusserlichen blos nationalen Form, in welcher die grosse Masse des Volkes den Mosaismus sich aneignete, und die eben wegen ihres Mangels an einer wirklich religiös-geistigen Grundlage nicht einmal das Nationale wahrhaft festzuhalten vermochte, sondern immer wieder in Abgötterei umschlug. Allein eben weil die Abgötterei auf jenem allgemeineren Grunde beruhte, so ist es gar nicht mehr sie allein, gegen welche das (seit jener Blüthezeit des Volkes nicht mehr erlöschende) prophetische Bewusstsein sich richtet, sondern es ist noch weit mehr der Grund alles abgöttischen Wesens, jene blos äusserliche Fassung der Nationalreligion überhaupt. Indem diese vor Allem in dem einseitigen Festhalten der blos objektiven Seite des Mosaismus, des Cerimonialgesetzes sich darstellt, während das wahrhaft Geistige des Gesetzes nicht ebenso in dem Herzen des Volkes Wurzel fassen will, so wird der Kampf gegen diese todte äusserliche Gesetzlichkeit, überhaupt gegen den blos äusserlichen Kultus der Mittelpunkt in der Polemik des späteren Prophetismus. Indem der göttliche Wille in dem Menschen realisirt sein will, so ist es vor Allem die Innerlichkeit, der Wille als solcher, an den er sich richtet; ohne diese innere Heiligkeit ist alle äussere nichts, sie ist vielmehr selbst entheiligt und ein Gräuel vor Gott. Diess ist der erste Punkt, in welchem die Anschauung des Mosaismus durchbrochen ist. Dieser letztere erhielt seinen geistigen Inhalt nur durch das rein gegebene Faktum der Beziehung Gottes zu dem Volke; nur in diesem Sein Gottes für das Volk lag das Geistige; Gott an sich war noch das reine Selbst, das nur durch jene Beziehung mit bestimmtem, geistigem Inhalte sich erfüllte; allein ebendarum war die Beziehung auf

Gott in seinem Ansich als das reine Selbst, d. h. das Cerimonialgesetz noch wesentlich coordinirt mit der Beziehung der göttlichen Heiligkeit auf den menschlichen Willen als solchen, d. h. dem geistigen Gesetze [1]). Diess hat sich durch die innere Konsequenz der Entwicklung jetzt aufgehoben; indem Gott für den Menschen sein will, so kommt als das innere Wesen dieser Beziehung das Geistige zu Tage; wahrhaft wirklich ist die göttliche Heiligkeit im Menschen nur dadurch, dass sie im Willen als solchem ist. Die Coordinirung der beiden Seiten des Gesetzes hört also auf; als die wahre Substanz des Gesetzes erscheint das geistige Gesetz; damit hört zwar das äussere Gesetz nicht auf, denn Gott bleibt doch noch ein schlechthin Anderes gegen den Menschen, er muss also auch noch nach seinem reinen Ansich, sofern er der über alle Endlichkeit Erhabene ist, verehrt werden; allein eben darin liegt jetzt der Fortschritt, dass dieses blosse Ansich gar nicht mehr das wahre ist, dass vielmehr der wahrhafte göttliche Inhalt die göttliche Heiligkeit in ihrer Beziehung auf den Willen als solchen ist. Damit ist die äussere Reinheit zu einem blos formellen Accidens an dem Wesen des Gesetzes geworden; sie ist nur noch in jenem letzten Gegensatze von Gott und Mensch begründet, über welchen das A. Testament überhaupt nicht hinauskommt, dass nämlich noch nicht der Mensch selbst in Gott sein eigenes wahres Leben hat, obgleich der allgemeine Zweck die Verwirklichung des Göttlichen im Menschlichen ist. Desshalb ist Gott noch nicht blos nach seiner Beziehung zum Menschen, sondern auch rein an sich, sofern er ein vom Menschen schlechthin zu Unterscheidendes ist, Gegenstand des religiösen Bewusstseins. Allein das blos Partikularistische in der mosaischen Gottesanschauung hat doch mit jener Konsequenz bereits aufgehört; indem das geistige Gesetz, die Beziehung der göttlichen Heiligkeit auf den Willen als solchen zur eigentlichen Substanz des Gesetzes geworden ist, so ist ebendamit Gott in seinem Ansich nicht mehr

---

1) Jedoch lässt sich nicht sagen (wie in der früheren Darstellung geschehen ist), dass Geistiges und Natürliches im Mosaismus noch identisch gesetzt seien.

blos das reine Selbst, so dass das Sein Gottes für das Volk ein blos gegebenes wäre, — denn von diesem Standpunkte aus (dem mosaischen) sind die beiden Seiten des Gesetzes nothwendig coordinirt —; sondern die Beziehung auf den menschlichen Willen ist in das Ansich Gottes verlegt, ebendamit aber ist diese Beziehung auch nicht mehr blos Beziehung auf ein einzelnes Volk, die Gottesanschauung wird vielmehr universalistisch. — Auch die Anschauung des Deuteronoms, die allgemein innerliche Wendung, welche in ihm der Beobachtung des Gesetzes gegeben ist, die Reflexion über das menschlich Naheliegende im Wesen des Gesetzes selbst u. s. w. ist ein Ausdruck dieses späteren prophetischen Standpunktes. Indessen ist es nicht blos diese Vergeistigung des objektiven Inhaltes des Gesetzes, durch welche die Umbildung des Gottesbewusstseins vor sich geht, sondern es geschieht auch auf eine unmittelbar subjektive, innerliche Weise, dass die Beziehung Gottes zum Volke (und von hieraus überhaupt zum Menschen) tiefer gefasst wird.

Je mehr der geistige und politische Verfall der Theokratie unaufhaltsam um sich greift, je drohender das Schicksal heranrückt, das durch fremde Macht über das Volk hereinbrechen soll, desto lebendiger erhebt sich auch in dem prophetischen Geiste das Bewusstsein der absoluten Wahrheit, die dem einen Volke geoffenbart ist. Dieses Bewusstsein ist es, das ihn über das Elend der Gegenwart erhebt, denn diess Geistige kann nicht untergehen, in Zerstreuung und Gefangenschaft wird der Herr seinem Volke einen Rest übrig lassen, aus dem eine neue Heilszeit hervorgehen soll. Der Unterschied dieser prophetischen Gewissheit von dem Wesen des mosaischen Bewusstseins ist genau in das Auge zu fassen. In dem Mosaismus ist es immer nur die allgemeine Thatsache, an welcher sich das Bewusstsein über die einzelne zeitliche Störung des theokratischen Verhältnisses erhebt; jetzt gegenüber von dem nahenden Untergange der Theokratie ist es nicht mehr blos das Gegebene, woran es sich aufrichtet, es ist ein subjektiv-innerlicher Grund, auf den sich der Glaube stützt, das unmittelbare Bewusstsein des Geistigen, das der Mensch in Gott hat. Diess Bewusstsein ist nicht ein entwickeltes (eine objektive Entwicklung erhält es in der

geistigeren Fassung des Gesetzes), es ist nur diese unmittelbare Gewissheit, in welcher der Mensch sich in Gott hat, sofern in ihm dem Menschen ein Geistiges gegeben ist, wodurch er über die ganze Gegenwart, die ihn umgiebt, sich erhebt. Denn nicht nur im Göttlichen selbst hatte er diess Geistige, sondern er hatte auch zugleich darin einen geistigen Grund seines Nationalbewusstseins, durch welchen er sich von den umgebenden Völkern durchaus unterschied. Obwohl übrigens dieser Entwicklungsgang nur auf einer unmittelbaren inneren Gewissheit beruht, so ist er dennoch ein in sich vollkommener begründeter und nothwendiger; indem das Sein Gottes für den Menschen (das Volk) äusserlich zu verschwinden scheint, lebt es um so mehr innerlich auf; der Mensch ist es jetzt um so mehr, der an Gott festhält, weil er in ihm ein höheres geistiges Bewusstsein hat, und in diesem seinem eigenen Festhalten am Göttlichen liegt für ihn zugleich die Gewissheit, dass Gott auch ferner für den Menschen sein werde. Allein obgleich so der letzte Ausgangspunkt dieser Gewissheit durchaus nicht eine objektive Bestimmung des göttlichen Wesens, sondern ganz die innerlich menschliche Seite ist, so wird sie doch von hieraus, was die Gottesanschauung betrifft, selbst zu etwas Objektivem; sie ist Gewissheit der göttlichen Barmherzigkeit, die das Volk nicht verlassen wird, die auch das härteste Strafgericht überdauern und es dem Volke zum Heile wenden wird. Hiemit ist auch nach dieser subjektiven Seite hin die Gottesanschauung vergeistigt; die göttliche Barmherzigkeit, d. h. überhaupt das Sein Gottes für den Menschen ist nicht mehr blos ein Gegebenes, sie ist zu einer innerlichen Bestimmung in Gott selbst geworden. — Es wurde schon in der früheren Darstellung darauf hingewiesen, wie namentlich in der bekannten Erzählung von der Erscheinung Gottes vor Elias 1 Kön. 19 diese Umwandlung der Gottesanschauung ausgesprochen ist, wie hier dem Feuereifer des Mosaismus, der in Elias und Elisa zum letzten Male aufflammt, der innerlich vergeistigte Gott des späteren Prophetismus gegenübergestellt wird. Freilich wird diese innere Bedeutung der Erzählung von ihr selbst nur objektiv angedeutet, und inwieweit das früher über jene Erzählung Bemerkte

zu modificiren ist, ergiebt sich aus allem Bisherigen von selbst.

Während in der göttlichen Barmherzigkeit das Sein Gottes für den Menschen selbst noch nach seiner objektiven göttlichen Seite gefasst ist, so geht nun das prophetische Bewusstsein in seiner letzten Entwicklung noch weiter, es hebt auch auf der menschlichen Seite selbst das Verhältniss zu einem blos Objektiven, das als solches ein äusserliches, fremdes bleibt, auf. Der Grund alles Unglaubens des Volkes ist sein fleischlicher Sinn, der nie dazu kommt, den göttlichen Willen ganz und wahrhaft in sich aufzunehmen; allein Gott wird das steinerne Herz wegnehmen und ein fleischernes an seine Stelle setzen, er will einen neuen Bund mit dem Volke schliessen und ihm sein Gesetz in das Herz schreiben. Diese Wahrheit bleibt innerhalb des Alten Testamentes selbst freilich nur ein Problem, in Wirklichkeit ist damit die Schranke des A. Bundes völlig aufgehoben; allein diese Idee hat doch auch in sich selbst schon ihre Bedeutung, es ist in ihr die an sich seiende Möglichkeit einer wahrhaften Verwirklichung des Göttlichen im Menschlichen ausgesprochen; damit erst hat das blosse Gegebensein der Beziehung Gottes zu dem Volke völlig aufgehört; nur unter Voraussetzung jener Möglichkeit kann die Beziehung Gottes zu dem Menschen als eine wahrhaft innerliche wesentliche Bestimmung gedacht werden.

Im Obigen sind in Kürze, so weit es um den allgemeinen Unterschied der späteren Anschauung von der mosaischen zu thun ist, die verschiedenen Seiten hervorgehoben, nach welchen der äusserlich historische Standpunkt des Mosaismus überschritten wird. Ueberall ist es die in der gegebenen Beziehung Gottes auf den Menschen von selbst liegende Konsequenz, die sich Bahn bricht, überall tritt gegenüber dem blos objektiven Sein Gottes für den Menschen die innerliche Auffassung hervor. So ergiebt sich als allgemeine Folge die Umwandlung der blos nationalen Gottesanschauung in die universelle. Diese Umgestaltung des Bewusstseins wird geschichtlich wesentlich gefördert durch die Beziehung zu fremden Völkern, in welche das theokratische Volk, je mehr es sich seinem politischen Untergange naht, immer mehr hineingezogen wird; namentlich ist es die Beziehung zu

Oberasien, durch welche das Volk in einen grösseren umfassenderen Zusammenhang hineingestellt wird. Die fremden Völker werden jetzt für die religiöse Anschauung selbst zu Werkzeugen des allgemeinen göttlichen Weltplanes; es erscheint Alles in Beziehung auf das eine Volk, das als das Volk der Offenbarung den Mittelpunkt der Geschichte bildet. So ersteht jener Universalismus der Genesis, der in der Schöpfungsgeschichte schon den allgemeinen göttlichen Weltzweck hervortreten lässt, der auch nachher in der Entwicklung der Geschichte selbst nie diesen einen Zweck aus dem Auge verliert, wenn gleich derselbe immer mehr auf einen Theil der Menschheit sich beschränkt, und endlich in dem einen Volke sich koncentrirt. Hiemit hat namentlich auch die Naturanschauung eine gänzliche Umänderung erfahren; während sie in dem ersten Ausgangspunkte der israelitischen Religion noch das schlechthin Unreine, Nichtige ist, ja während sie selbst noch im Mosaismus in der Beziehung auf das an sich seiende göttliche Wesen als ein Unreines erscheint, so wird sie dagegen in der Schöpfungsgeschichte selbst als etwas Gutes angeschaut, indem durch sie der göttliche Zweck sich verwirklicht. So vereinigt das spätere Judenthum der Sache nach die schärfsten Gegensätze in sich, denn das Cerimonialgesetz ist ja in seinem Ursprunge der reine Gegensatz zu jener Anschauung der Natur, welche in der Schöpfungsgeschichte ausgesprochen ist; allein das A. Testament hat ja überhaupt nie jenen Widerspruch zu überwinden vermocht, zufolge dessen mit der wesentlichen Beziehung Gottes zum Menschen doch zugleich die völlige Trennung beider gesetzt ist. In diesem nie aufhörenden Widerspruche, dass in letzter Beziehung das Verhältniss Gottes zum Menschen doch noch ein rein Gegebenes bleibt, ist auch (wie schon oben in anderer Rücksicht bemerkt wurde) die Fortdauer des Cerimonialgesetzes neben dem Universalismus der Gottesanschauung begründet. Diess könnte zwar im Widerspruch zu stehen scheinen mit der Art, wie oben die Auffassung des Cerimonialgesetzes innerhalb des Mosaismus selbst begründet wurde; allein wenn gleich in der späteren prophetischen Zeit die Gottesanschauung eine andere ist, so dass das Cerimonialgesetz in ihr nicht mehr in der Weise

begründet ist wie in dem Mosaismus, so weist ja doch auch diese verinnerlichte universelle Beziehung Gottes zum Menschen durch die völlige Trennung, die sie zugleich noch zwischen dem Göttlichen und Menschlichen setzt, zumal aber durch den nationalen Partikularismus, der ihr auch jetzt noch anhängt, selbst auf ihren im Früheren dargestellten ersten Ursprung hin, darauf nämlich, dass nur durch die geschichtlich gegebene Beziehung, in welche der an sich rein negative Gott zu dem Volke trat, die göttliche Heiligkeit zu einer geistigen Bestimmung wurde. Jene Auffassung des Cerimonialgesetzes, so wie es innerhalb des Mosaismus selbst betrachtet werden muss, ist demnach ganz richtig begründet.

Fassen wir alles Bisherige zusammen, so sind in dem Verhältnisse der späteren universellen Gottesanschauung zur mosaischen zwei verschiedene Momente enthalten. In dem Mosaismus erscheint die Gottesanschauung in der beschränkten Beziehung auf ein einzelnes Volk; allein in dem über alles Endliche rein erhabenen Wesen des mosaischen Gottes ist diese Beschränkung nicht begründet, sie ist eine blos geschichtlich gegebene, wiewohl sie als solche die nothwendige Voraussetzung für die spätere vollendete Vergeistigung und Universalisirung des Gottesbegriffes ist. In der prophetischen Anschauung dagegen ist jene Beschränkung hinweggefallen; in ihr erscheint der göttliche Zweck in seiner reinen Allgemeinheit, so wie er im göttlichen Wesen selbst begründet ist; das Göttliche ist also jetzt erst ganz der Endlichkeit enthoben, es ist ganz für sich gefasst als nur aus sich selbst seinen Inhalt sich bestimmend, denn auch die Offenbarung Gottes an sein Volk ist nur ein Durchgang zu dem letzten allgemeinen Zwecke. Andererseits ist jetzt erst in dieser Universalisirung die Beziehung Gottes zum Menschen eine wahrhaft innerliche geworden; im Mosaismus ist dieselbe blos äusserlich gegeben, an sich ist Gott nur das reine Selbst, nur durch sein geschichtliches Sein für das Volk ist er geistiger Gott. Hiemit ist das Wesen des Mosaismus auch an seinem Unterschiede von der späteren Zeit vollkommen klar geworden; es liegt am Tage, dass der jüdische Partikularismus an sich selbst auf sein völliges Gegentheil, die für sich rein negative

Gottesanschauung hinweist, denn nur durch das rein geschichtliche Zusammentreten zweier entgegengesetzter Elemente konnte er entstehen, ein rein geschichtliches, gegebenes musste dasselbe aber eben darum sein, weil der Gott der israelitischen Religion ursprünglich ein rein negativer war. Wenn demungeachtet selbst in der letzten Periode der alttestamentlichen Entwicklung der Partikularismus bleibt, so ist diess nicht ein Grund gegen die oben gegebene Entwicklung, sondern nur eine um so entschiedenere Bestätigung derselben; nur durch die Macht des Historischen, nur dadurch, dass die ganze alttestamentliche Religion, sofern sie eine geistige war, in der nationalen Gottesanschauung ihren Ursprung hatte, war jener reine Widerspruch möglich, vermöge dessen das jüdische Volk auch später noch in seinem an sich rein universellen Gottesbewusstsein dennoch zugleich unmittelbar sein eigenes nationales Dasein festhielt, immer in dem Dienste des Herrn statt denselben unbedingt und universalistisch zu fassen sich seine Besonderheit vorbehielt. — Um so entschiedener aber fordert jener Widerspruch zwischen dem allgemeinen göttlichen Zwecke und der beschränkten Offenbarung an das eine Volk wenigstens seine objektive Ausgleichung; im Bilde der messianischen Zeit wird der zur Zeit noch nicht erfüllte universelle Zweck als verwirklicht angeschaut, allein die Verwirklichung ist doch nicht ein Sollen für das Volk, sondern sie wird nur objektiv von der göttlichen Macht erwartet, und auch in dem Bilde dieser allgemeinen Heilszeit hält doch das Volk sich selbst in seinem einzelnen Dasein als den Mittelpunkt fest, um welchen alle andern Völker sich reihen. Wie indessen die universelle Anschauung der späteren Zeit doch nicht ohne allen Einfluss auf den Geist des Volkes blieb, diess wird in dem Nächstfolgenden noch kurz zur Sprache kommen.

Auch die ganze Fortentwicklung des Mosaismus in der prophetischen Zeit beruht nach dem Bisherigen auf *rein geschichtlichem Grunde*. Auf *geschichtliche Weise* wird das theokratische Bewusstsein inne, dass die wahre Substanz des Gesetzes im geistigen Gesetze liege; auf *geschichtliche Weise*, nämlich durch sein eigenes Festhalten an der

geistigen Gottesanschauung inmitten des hereinbrechenden Unglückes, vergewissert sich das Bewusstsein der ewigen göttlichen Barmherzigkeit, und verlegt so den Offenbarungsplan in das Ansich des göttlichen Willens. Dieser innere Charakter der alttestamentlichen Entwicklung hat seinen Grund in dem rein geschichtlichen Principe derselben; eben desswegen aber hat auch die weitere und letzte Entwicklung im Geschichtlichen ihr bewegendes Moment. In dem Prophetismus war dem Volke Gottes eine neue Periode geweissagt, eine Zeit des bleibenden ungestörten theokratischen Verhältnisses. Diese Weissagung trug insofern in sich selbst die Nothwendigkeit ihrer Erfüllung, als ja das nationale Bestehen des Volkes wesentlich an den Dienst des geistigen Bundesgottes geknüpft war; dieser als das allein wahrhaft Nationale musste darum den Sieg behalten gegen das abgöttische Wesen, das an sich selbst ein antinationales war. Allein nur durch eine geschichtliche Läuterung war diese Umkehrung des Bewusstseins möglich; nur durch die Geschichte war ja auch die alttestamentliche Religion selbst zur Religion des Volkes und damit überhaupt zur geistigen Religion geworden, nicht aus sich selbst hatte das Volk den geistigen Inhalt derselben geschöpft; dieser Zwiespalt zwischen dem was das Volk an sich war und wozu es die Geschichte herangebildet hatte, war der Grund des fortwährenden Kampfes mit der Abgötterei und endlich des Unterganges der Theokratie gewesen; nur durch die Geschichte konnte desshalb auch der letzte Schritt in der Entwicklung des Volkes geschehen, der dass die geistige Nationalreligion wirklich das herrschende Bewusstsein des Volkes wurde. Jene geschichtliche Läuterung lag eben in dem Untergange der Theokratie selbst, denn in ihm kam es thatsächlich für das Volk zum Bewusstsein, wie nur im Dienste des Herrn auch sein eigenes nationales Dasein beruhe, wie mit der Entfremdung von ihm auch die Entfremdung von der Nationalität selbst gesetzt sei. Damit erfolgt jene gänzliche Umwandlung des Nationalgeistes, in Folge welcher das Volk jetzt eben so streng gegen alle andern Völker sich abschliesst, als es vorher allen andern nachgehurt hat. So ist es durchaus die Geschichte, an welcher dieses Volk herangezogen wird; gleich

jener ersten Knechtschaft in Aegypten begründet auch diese zweite Knechtschaft, die babylonische, eine neue Periode im Leben des Volkes; allein an der Knechtschaft Aegyptens erhebt sich die alttestamentliche Religion selbst zur Religion des Volkes, der Herr selbst ist es, der zu seinem Volke sich in Beziehung setzt; an den Wassern Babels ist es nur das unglaubige gestrafte Volk, das zu dem Herrn sich wendet, und so ist auch diese ganze Knechtschaft etwas in der früheren Geschichte schon Begründetes, sie ist nicht etwas völlig Neues, das die ganze folgende Geschichte selbst erst begründete.

Die Rückkehr des Volkes aus seiner Gefangenschaft ist nach dem Obigen zugleich eine innerliche Rückkehr aus der Entfremdung von dem geistigen Inhalte der Theokratie zu dem wahrhaft nationalen Bewusstsein. Aber eben als diess geschichtlich geläuterte ist das Volk nicht mehr das alte; wie es geistig anders geworden ist, so ist es auch äusserlich nicht mehr dasselbe, es ist nicht mehr das Volk nach seinem ursprünglichen Dasein, das seiner ganzen geistigen Geschichte vorangieng, es ist vielmehr selbst ein geschichtlich gewordenes, das jüdische Volk; denn jene Rückkehr, sofern sie zugleich geistige That ist, erstreckt sich nur auf den Theil des Volkes, welcher der Nationalreligion noch am nächsten blieb, in dem die Entfremdung von ihr noch nicht so weit gekommen war, dass nicht das hereingebrochene Unglück eine geistige Umkehr in ihm bewirken konnte. Als diess geschichtlich gewordene hat das Volk jetzt seinen Begriff erreicht; denn seit jener ersten Thatsache war es das Geschichtliche, worin für das Volk sein wahres eigenthümliches Leben lag: das was es für sich war, abgesehen von seiner Geschichte, hat völlig ausgeschieden werden müssen, das geschichtliche, geistige Princip hat jetzt endlich die unbestrittene Herrschaft erlangt. Allein so wie schon die alttestamentliche Religion selbst zufolge ihres Ursprunges aus dem rein Geschichtlichen zunächst eine blos nationale Gottesanschauung enthielt, so ist konsequent auch das Volk in dieser letzten Entwicklung nur von seinem nationalen Bewusstsein aus zum geistigen Princip der Theokratie hingeführt worden; nicht aber ist es die wahrhafte Durchdringung mit dem göttlichen In-

halte derselben, was die geistige Grundlage dieser letzten Periode bildet. Die alttestamentliche Entwicklung endigt also gemäss ihrem Ursprunge im Mosaismus mit dem Festhalten am rein Historischen, d. h. an der Beziehung des (wenn gleich jetzt universell gedachten) Gottes auf das nationale Dasein des einen bestimmten Volkes. Aber ebendamit ist das wahre geistige Leben jetzt entwichen; die ganze geistige Entwicklung liegt in der Vergangenheit zurück, denn nur am Ende dieser ganzen Entwicklung war die vollendete Herrschaft des Geschichtlichen möglich. Im Kampfe mit dem Unglauben des Volkes und dem hereinbrechenden Unglück hatte sich das blos äusserliche gegebene Sein Gottes für das Volk verinnerlicht; allein indem das national Geschichtliche endlich den Sieg behält, so tritt nun nothwendig die andere, äusserliche Seite in diesem selbst hervor, und ungeachtet des vergeistigten Inhaltes der Gottesanschauung sinkt das Verhältniss des Volkes zu ihr doch zum blos äusserlichen herab. An die Stelle des abgöttischen Wesens tritt jetzt der hohle Nationalstolz, mit welchem das eine auserwählte Volk auf alle andern herabsieht, und die Zähigkeit, mit welcher es an seiner ausschliesslichen Stellung festhält. Jener Nationalstolz ist ein innerlich leerer, weil darin das Volk für sich selbst nur an der nationalen Seite der Religionsanschauung festhielt, nur darum an dem Gesetze hieng, weil sein eigenes nationales Wohl daran geknüpft war. So tritt das, wogegen die Propheten so sehr geeifert hatten, die todte Gesetzlichkeit, jetzt erst in vollem Maasse, wenn gleich in höherer verfeinerter Weise ein. Jene Aeusserlichkeit, gegen welche die Propheten sich richteten, stand noch im Zusammenhange mit dem abgöttischen Sinne des Volkes, sie hatte ihren Grund darin, dass das Volk überhaupt das geschichtliche, geistige Princip der Theokratie sich noch nicht anzueignen vermocht hatte, dass es noch immer ausserhalb dieses wahrhaft geistigen Bodens stand; desshalb ist es hier die blos äusserliche Seite des Gesetzes, welcher von den Propheten die geistige gegenübergestellt wird. Anders verhält es sich mit jener späteren Gesetzlichkeit, in welcher das Judenthum sich vollendet; in ihr ist jener Gegensatz ein innerlicher geworden, es wird wohl das ganze Gesetz

festgehalten, aber dem innern Geiste des Volkes bleibt es ein fremdes, seinen eigenen Willen hat es nur in dem äusserlich Nationalen. Eben darum trägt auch dieser jüdische Nationalstolz einen ungleich abstossenderen Charakter als der des klassischen Alterthums; denn dem jüdischen fehlt es für sich selbst an allem geistigen Inhalt, nur in seiner Religion, in seinem Gotte hat er diesen, wie er ja überhaupt schon seinem Ursprunge nach nur durch die geschichtliche Beziehung Gottes zum Volke zu seinem nationalen Bewusstsein gekommen ist; jener Nationalstolz für sich selbst betrachtet ist also ein ganz abstrakter, rein selbstsüchtiger, während dagegen im klassischen Alterthum das nationale Bewusstsein zugleich auch das ist, worin unmittelbar der ganze Reichthum der geistigen Bildung begründet ist. Von selbst jedoch versteht es sich, dass hiemit nur die eine Seite hervorgehoben und nur von der Form die Rede ist, welche das jüdische Nationalbewusstsein in dieser späteren Zeit in der grossen Masse des Volkes annehmen musste.

Obgleich jedoch der alttestamentliche Partikularismus sich jetzt vollendet hat, indem er zum Allgemeinbewusstsein des Volkes geworden ist, und die nun eintretende nationale Engherzigkeit im schneidendsten Kontraste steht mit dem Universalismus der Gottesanschauung, so kann sich doch auch der letztere nicht verläugnen und tritt nun hervor in einer Erscheinung, durch welche diese spätere Zeit sich sehr bestimmt unterscheidet von der ganzen vorhergehenden, und in welcher das Wesen des religiösen Entwicklungsganges des A. Testamentes sehr klar hervortritt, nämlich darin dass das Volk jetzt bekehrungssüchtig wird, Proselyten macht. Zwar tritt auch hierin noch das eigenthümlich Jüdische, der Unterschied von den wirklichen Universalreligionen sehr scharf hervor; denn das Volk tritt darin nicht aus seinem nationalen Dasein heraus, es fehlt durchaus jene Hingebung, in welcher der Mensch ganz dem Dienste des allgemeinen göttlichen Zweckes sich weiht; vielmehr sind diese religiösen Bekehrungen selbst zugleich wieder nationaler Natur, sie sind eine Bekehrung zu dem jüdischen Volke, so dass darin mit der Ehre Gottes zugleich die Ehre und das Wachsthum des Volkes gesetzt ist; in Folge hievon,

weil nämlich das Volk in dem allgemeinen göttlichen Zwecke zugleich unmittelbar sein eigenes nationales Dasein sich vorbehält, bleibt es auch bei einzelnen Bekehrungen, die Bekehrung ist nicht allgemeiner Zweck. Demungeachtet ist diess jetzt erst hervortretende Streben ein klarer Beweis, dass der ganze religiöse Entwicklungsgang des A. Testaments nur als ein Hervorgehen der universellen Gottesanschauung aus der nationalen zu begreifen ist, so dass das Gottesbewusstsein seinen geistigen Charakter ursprünglich nur durch die nationale Beziehung erhielt.

Die Entwicklung des Judenthums für sich selbst betrachtet ist mit dieser letzten Periode geendigt, indem das frühere geschichtliche Element völlig die Herrschaft erlangt hat, zugleich aber auch der innere Mangel des ganzen A. Testamentes nun erst völlig hervortritt. Allein wie schon das Wesen des Judenthums für sich darauf beruhte, dass ein Volk durch seine Geschichte über sich selbst emporgehoben wurde, so hat es auch seine Bedeutung nur darin, dass es selbst wiederum den geschichtlichen Grund eines Höheren bildet, zu dem das Volk für sich selbst nie fähig war. So wie innerhalb des A. Testamentes aus dem an sich rein negativen Gotte durch die geschichtlich nationale Beziehung die wahrhaft geistige universelle Gottesanschauung erwuchs, so sollte auch das geschichtlich-Nationale selbst, das innerhalb des A. Testamentes immer noch blieb, endlich durch seine eigene Konsequenz untergehen in dem allgemeinen Bewusstsein des Menschen, der sich in Gott hat. Allein in dieser letzten Vollendung des A. Bundes, in welcher er selbst sein Ende erreicht, zeigt sich auch erst vollständig die innere Beschränktheit desselben und zugleich damit die des Volkes. Nur auf geschichtliche Weise sollte die Religion der Menschheit aus dem A. Bunde hervorgehen, d. h. so wie schon die geistige Gottesanschauung des A. Testamentes nur auf einer rein geschichtlichen Grundlage, nicht aus dem ursprünglichen Geiste des Volkes selbst sich gebildet hatte, so war auch das christliche Bewusstsein in seinem Ursprunge wohl die letzte Konsequenz jener Gottesanschauung, aber nicht aus dem Geiste des Volkes selbst, sondern nur aus dem auf

geschichtliche Weise an dasselbe gekommenen höheren geistigen Bewusstsein gieng es hervor. Schon innerhalb des A. Testamentes selbst war in dem Kampfe des Jehovismus und der Abgötterei der innere Zwiespalt zwischen der höheren Bestimmung des Volkes, die ihm durch seine Geschichte vorgezeichnet wurde, und seiner ursprünglichen Anlage hervorgetreten; jedoch die Grundlage des A. Bundes war eine geschichtlich nationale, und dieses allein und wahrhaft nationale Princip musste eben als solches im Verlaufe der geschichtlichen Entwicklung im Volke den Sieg davon tragen. Die Consequenz hingegen, in welcher das christliche Bewusstsein seinen Ursprung nahm, war ja vielmehr eine Aufhebung eben jenes blos Nationalen, eine übergeschichtliche, innerlich allgemeine; sie liess sich also ihrer Natur nach nicht auf geschichtliche Weise d. h. durch die nationale Entwicklungsgeschichte an das Volk bringen, und jener innere Zwiespalt zwischen der höheren geschichtlichen Bestimmung des Volkes und seiner eigenen Anlage trat daher jetzt erst auf unheilbare Weise hervor. Denn dass durch die Wendung, welche seit der Rückkehr aus dem Exil der Nationalgeist nahm, die Empfänglichkeit des Volkes im Ganzen für das innerlich Geistige des N. Bundes keineswegs gefördert werden konnte, diess erhellt aus dem oben Gesagten von selbst. Vergleichen wir so die Stiftung des A. und des N. Bundes, so bietet (aller Verschiedenheit ungeachtet) dennoch Moses, wie er mit dem abgöttischen halsstarrigen Volke zu kämpfen hat, eben durch diese seine Stellung gegenüber von seinem Volke ein ähnliches Bild dar, wie Jesus unter den Pharisäern und Sadducäern. Das Entsprechende in der Stellung beider ist eben jene Kluft zwischen dem höheren geistigen Princip, zu dem das Volk durch seine Geschichte berufen war, und dem Geiste des Volkes selbst. Allein das Princip des Mosaismus war doch selbst wieder ein äusserlich geschichtliches, nationales, und so wie ebendesshalb Moses selbst der gewaltige Volksführer ist, so sollte auch wenn gleich erst nach jahrhundertelangem Schwanken und Kampfe doch diess geistig Nationale den Sieg davon tragen. Indem dagegen in der Konsequenz, in welcher das christliche Bewusstsein seinen Ursprung nahm,

das blos Nationale untergieng, so scheidet sich ebendamit die höhere geistige Aufgabe, für welche das Volk berufen war, nun erst von dem Dasein des Volkes selbst völlig los, und das letztere fällt nun seiner eigenen Schwachheit anheim, es zeigt sich, dass nur die Geschichte es war, durch die es seine Bedeutung erhielt, und wie es schon von der früheren Periode der Theokratie galt, so gilt es jetzt erst in vollem Maasse, dass das Volk der Aufgabe, der es für sich selbst nicht gewachsen ist, zum Opfer fällt. Auf jene Jahrhunderte der Abgötterei, des Hurens mit allen Völkern umher folgt jetzt das reine Gegenbild, das zähe Ausharren des einen Volkes in seiner Zerstreuung unter alle Völker der Erde. In Beidem steht das jüdische Volk einzig in der Geschichte da, allein so rein entgegengesetzt Beides scheint, so ist doch das Eine nur die Kehrseite des Andern; es ist ein gemeinsamer Grund, auf den Beides zurückweist, der dass das geistige Wesen des Judenthums ein auf rein geschichtliche Weise an das Volk gekommenes ist; als solches ist es das eine Mal ein dem Volke Fremdes, so dass dieses des eigenen Grundes, auf dem es früher stand, entbehrend nun haltungslos dem Einflusse jeder fremden Religionsanschauung preisgegeben ist; das andre Mal wird es, nachdem es endlich das herrschende geworden ist, eben als blos historisches mit starrer Zähigkeit festgehalten; weil es nicht wie andere Religionsanschauungen ein aus dem unmittelbaren Bewusstsein des Volkes entsprungenes ist, so findet es ebendamit auch nicht wie diese in der schöpferischen Weiterentwicklung des Geistes ein Ende. Eben desshalb ist ja auch selbst das eigenthümliche äussere Schicksal des Volkes kein zufälliges; denn dieselbe Hartnäckigkeit, mit welcher es nachher in der Zerstreuung ausharrt, ist auch schon der Grund dieser Zerstreuung selbst. Es ist nicht blos das Bewusstsein des höheren unendlichen Inhaltes der dem Volke gewordenen Offenbarung, worin der Grund jenes hartnäckigen Widerstandes liegt, sondern wahrhaft begründet ist derselbe erst durch den starr geschichtlichen, blos nationalen Charakter jenes Bewusstseins. Dieser allein will unter dem eisernen römischen Joche seine Selbstständigkeit nicht aufgeben, während alle übrigen Völker, deren Geschichte und

Religion nur ein unmittelbares Erzeugniss ihres Nationalgeistes war, einem gemeinsamen Schicksal erliegen. Nur aus jenem innersten Wesen des Judenthums ist es zugleich erklärlich, wie eine Nationalreligion (ja bis zu einem gewissen Grade selbst die Nationalität des Volkes) ungeachtet der mannigfaltigen Verschmelzung mit fremden Nationalitäten dennoch durch eine Reihe von Jahrhunderten sich forterhalten konnte. Eine Nationalreligion, die auf positiv schöpferische Weise rein aus dem Geiste des Volkes, aus seinem unmittelbaren Bewusstsein hervorgegangen ist (wie die Anschauung des klassischen Alterthums), ist nothwendig an das politische Dasein des Volkes geknüpft; mit dem völligen Untergange dieses letztern müsste nothwendig auch sie aufhören und zugleich damit der Nationalcharakter. Nur eine Religion, deren Princip ein rein geschichtlich-nationales war, konnte so als starre Mumie den Untergang des Staates überdauern, an den sie sich einst knüpfte, und nur durch sie konnte bis in die ferne Nachwelt ein Nationaltypus sich fortpflanzen, dem alle sonstigen nothwendigen Bedingungen, die des politischen Verbandes, die Eigenthümlichkeit des Klimas und des Landes völlig fehlen. Die Geschichte des Volkes bildet auch hierin das reine Gegenbild zu der jener früheren abgöttischen Periode. In dieser ist es der Nationalcharakter, die ursprüngliche niedere Anlage des Volkes, die im Gegensatze zu dem höheren geschichtlichen Principe sich geltend macht, aber ohne dass sie doch einen selbstständigen religiösen Inhalt in sich schlösse, vielmehr in blos negativer Weise als Unmacht jenes höhere Princip zu fassen und ebendamit vielmehr als Grund des Antinationalen, der Abgötterei. Umgekehrt ist es in der letzten Zerstreuung des Volkes die Nationalreligion, durch welche das Volk in seinen einzelnen Gliedern sich forterhält, aber ohne dass sie auch auf das sich stützte, was sonst die nothwendige Bedingung einer Nationalität als solcher und ebendamit auch des Bestehens einer Nationalreligion ist. Während daher jene abgöttische Zeit es desshalb nie zu politischer Kraft und Einheit bringt, weil es ihr am letzten Grunde, der religiösen Eigenthümlichkeit fehlt, so ist dagegen dem Volke in seiner letzten Periode, obgleich es sich in seinen

Gliedern forterhält, die andre Bedingung einer möglichen politischen Einheit genommen, die Gleichheit und Gemeinsamkeit der äussern Einflüsse, ohne welche keine Nationalität wahrhaft denkbar ist. — Es gibt kein tieferes Bild für die Geschichte des jüdischen Volkes als ein aus dem A. Testamente selbst entnommenes: es ist Loth's Weib, das zurückgeschaut hat nach dem, was doch von Gott schon gerichtet war und das über dem Rückwärtssehen versteinert ist.

IV. Letzter Ueberblick; das Judenthum und die Offenbarung.

Indem der Ursprung des Judenthums als geistiger Religion auf eine rein geschichtliche Thatsache zurückweist, nämlich den Konflikt, in welchen das Volk und seine Religion mit der fremden Religion und Nationalität kam, so scheint dieser Ursprung und ebendamit auch die ganze weltgeschichtliche Bedeutung des Judenthums in letzter Beziehung etwas Zufälliges zu sein. Dass dieses einzelne Volk mit dieser besonderen Religionsanschauung in eine solche Lage gerieth, in welcher es seine Nationalität und seine Religion in innere Beziehung zu einander setzen lernte — welche allgemein geschichtliche Nothwendigkeit könnte wohl hierin liegen? Und doch scheint es mit Recht undenkbar, dass die Religion, an welche das Höchste der Menschheit sich geknüpft hat, nur in einer zufälligen Verkettung von Verhältnissen ihren Grund haben sollte.

Dieser Einwurf behält so lange seine Richtigkeit, als man eben nur bei der Geschichte dieses einzelnen Volkes stehen bleibt; um so mehr ist aber ebendesswegen auf den allgemeinen Grund dieses Verhältnisses zurückzugehen, der in dem Wesen des religiösen Gegensatzes liegt, um welchen es sich hier handelt. Schon im Früheren wurde hervorgehoben, wie der Gegensatz, in welchem die ursprüngliche Religionsanschauung des israelitischen Volkes zu der vorderasiatischen und ägyptischen stehe, zugleich ein allgemeinerer sei, der auch die asiatische Religionsgeschichte im Grossen durchziehe, und welchem

zugleich ein in physischen Verhältnissen begründeter, der für die ganze asiatische Geschichte so bedeutungsvolle Gegensatz zwischen den nomadischen Völkern des Hochlandes und den ackerbauenden Bewohnern der Niederungen entspreche. Die geistige Geschichte Asiens weist, wie oben ausgeführt wurde, auf einen allgemeineren Kampf der negativen Religionsanschauung mit dem sinnlichen Naturdienste hin, einen Kampf, aus welchem die indische, die babylonische und vorderasiatische Religionsanschauung selbst erst hervorgiengen. Von diesem allgemeinen Gegensatze ist nun allerdings der, durch welchen die israelitische Geschichte bedingt ist, sehr bestimmt zu unterscheiden, vor Allem darum weil er nur hier zu einem bleibenden Kampfe gegen die sinnlichere Form der Naturreligion sich gestaltet und eben in Folge hievon einen höheren geistigen Charakter annimmt, wie er auch geschichtlich ein erst späterer ist. Demungeachtet ist die Entstehung jenes Konfliktes, auf welchem die alttestamentliche Religionsanschauung beruht, nicht weniger eine innerlich begründete, als es jener allgemeine Gegensatz ist.

Schon der Grund, warum überhaupt ein solches Zusammenstossen jener entgegengesetzten Religionsformen Statt finden musste, liegt in dem Wesen des Feuerdienstes selbst, in seinem innern Zusammenhange mit der nomadischen Lebensweise. Wie jene Erhebung über die Natur, welche das Wesen des Feuerdienstes bildet, nothwendig auf die Lebensart hinweist, in welcher der Mensch abgekehrt von dem Leben der Natur heimatlos auf der Erde umherschweift, so steht ja auch umgekehrt der sinnlichere Naturdienst mit dem Einnehmen fester Wohnsitze und dem Ackerbau in innerem Zusammenhange; indem also diese entgegengesetzte Lebensanschauung auch im äusseren Leben selbst ihren Ausdruck hat, so ist darin nothwendig auch ein äusserer Konflikt beider begründet. In jener früheren allgemeinen Völkerbewegung, auf welcher namentlich auch die Entwicklung der vorderasiatischen Religionsanschauung beruht, bildete sich nun allerdings die rein negative Religionsform selbst um; indem die Völker des Hochlandes sich selbst mit den Besiegten verschmolzen und zu ackerbauenden wurden, so

nahm nun auch ihre Religion das Moment des sinnlichen Naturlebens in sich auf, obwohl zugleich die andre negative Seite sich forterhielt. Indessen war diese Umbildung des negativen Gestirnkultus selbst nur dadurch möglich, dass jene ganze Völkerbewegung eine grössere umfassendere war, in Folge welcher die Völker des Hochlandes die fremde Religion und Nationalität sich unterwarfen und mit sich verschmolzen, so dass andrerseits eben hiedurch die Schärfe des ursprünglichen Gegensatzes aufhörte und die allgemeine Umänderung der Lebensverhältnisse auch in religiöser Beziehung ihren Einfluss übte. Anders verhält es sich, wo es sich um die Wanderungen eines einzelnen isolirt stehenden Volkes handelt, wie in der israelitischen Geschichte; denn in so hohes Alterthum auch (relativ betrachtet) die Einwanderung des Volkes nach Kanaan fallen mag, so scheint es doch Allem nach nicht weniger gewiss, dass sie erst später als die Zeit ist, in welcher die Kultur Vorderasiens, wie wir sie im Alterthum geschichtlich vorfinden, ihren Ursprung nahm.

Wie schon an sich betrachtet der Feuerdienst und die ihm gegenüberstehende (obgleich mit ihm verwandte) Religionsanschauung Vorderasiens zwei entgegengesetzte geistige Momente vertreten, jener das rein dialektische, die Negation des Endlichen, diese das Moment der unmittelbaren Anschauung, zufolge welcher in den Gestirnkultus auch die andre Seite, die der zeugenden Naturmacht aufgenommen ist, so musste auch geschichtlich dieser Gegensatz sich forterhalten; denn jene Fortentwicklung des Feuerdienstes, welche wir eben in Vorderasien finden, war nur in der unmittelbaren Anschauung begründet, sie selbst zeigt in dem ihr eigenthümlichen Dualismus ihren innern Widerspruch. Es ist daher nur die bestimmte geschichtliche Form eines allgemeinen, im Wesen der geistigen Entwicklung begründeten Gegensatzes, wenn der Unterschied jener beiden Religionsanschauungen an den andern auf physischen Verhältnissen beruhenden, den zwischen den Völkern des Hochlandes und den ackerbauenden Bewohnern der Ebene sich anschliesst. Indem nun aber ebendesswegen die rein negative Religionsanschauung auch noch gegenüber von der vorderasiatischen einen bleiben-

den Gegensatz bildete, so lag hierin auch der Grund eines abermaligen Zusammenstossens der entgegengesetzten Religionsformen, und wenn auch diesem Konflikte nicht mehr eine so umfassende Bedeutung zukommen konnte wie jener früheren Völkerbewegung, durch welche die Kulturverhältnisse Asiens im Grossen sich erst feststellten, so musste er nun dagegen einen um so intensiveren, geistigeren Charakter annehmen. In dem Kampfe eines vereinzelt stehenden Volkes mit der fremden Religion und Nationalität konnte sich der ursprüngliche Gegensatz nur schärfen und fixiren, während bei einer Einwanderung, die das Fremde sich unterwirft und mit sich verschmilzt, vielmehr die ursprüngliche Schärfe des Gegensatzes sich verliert und unvermerkt der umbildende Einfluss des Fremden sich geltend macht. Auch noch in einer weiteren Beziehung war das Verhältniss ein anderes; denn eben die Verwandtschaft, in der die Religion des Volkes mit der vorderasiatischen und ägyptischen Religionsanschauung stand, konnte sobald einmal durch die äusseren Verhältnisse der religiöse Gegensatz hervorgerufen war, nur dazu mitwirken, dass derselbe um so reiner und schärfer gefasst wurde. Mit einem Worte: nur in dem Kampfe, auf welchem die alttestamentliche Religionsgeschichte beruht, stellt sich der Gegensatz jener beiden geistigen Momente in seiner Reinheit dar (sowohl in nationaler als rein religiöser Beziehung), und eben darin liegt die allgemeine innere Begründung dieses Konfliktes; aber eben darum gehört er auch nicht mehr der Bildungsgeschichte der Naturreligion an, nicht mehr jener Zeit, wo entgegengesetzte Religionsformen in grossen Völkerströmungen sich noch begegneten, sondern als ein feststehender Gegensatz und als Geschichte eines vereinzelten Volkes setzt er jene schon voraus. Die ganze Geschichte des Volkes aber ist nach dem Allem keine zufällige, sondern steht durchaus in einem inneren Zusammenhange; denn so wie seiner Religion auch äusserlich seine nomadische Lebensweise entspricht, so konnte ja auch wiederum nur ein heimathloses Nomadenvolk in diese so ganz vereinzelte Stellung inmitten fremder Nationalität und Religion gerathen, nur dem heimathlosen Nomadenvolke konnte seine von allem physischen Ein-

flusse unabhängige Geschichte so zum beherrschenden Principe seines geistigen Lebens werden; endlich, so sehr auch die Anschauung des Feuerdienstes an sich selbst im Gegensatze stand zu der nationalen Beziehung, die sie im Mosaismus erhielt, so konnte doch nur eine so ganz von der Natürlichkeit abgewendete Gottesanschauung in dieser Weise eine geschichtlich nationale Beziehung erhalten und damit zu einer geistigen werden. Diese ganze Geschichte des Volkes, soweit sie für die Entstehung des Mosaismus die Voraussetzung bildet, ist also nichts als das reinste Abbild seiner ursprünglichen Religion; sie ruht einfach auf der reinen Losreissung von der Natürlichkeit und ihren festen Verhältnissen, so dass das Volk eben durch den Gegensatz, in welchen es hiemit nach Aussen zu stehen kommt, das Uebersinnliche, dessen es sich bewusst ist, als die geistige Grundlage seines eigenen Daseins erkennen und es in innere Beziehung zu dem eigenen Bewusstsein setzen lernt. Damit steht also Gott in Beziehung zum Bewusstsein als solchem, d. h. als reinem Bewusstsein, obwohl dasselbe für sich selbst doch noch zugleich blos natürliches und Gott desshalb doch blos Gott des Volkes ist.

Fassen wir endlich noch das Aeussere an der Geschichte des Volkes, seine Stellung in Vorderasien, genauer in das Auge, so hat sich zwar die alttestamentliche Religion selbst wesentlich im Gegensatze zu der heidnischen Umgebung gebildet; allein so gewiss auch das Eigenthümliche und Unterscheidende der israelitischen Geschichte darin beruht, dass sie an sich selbst eine von allen physischen Einflüssen unabhängige ist, so war sie doch nur unter solchen Bedingungen möglich, die, wie es eben in Vorderasien der Fall war, die freie und eigenthümliche Ausbildung auch einer äusserlich schwächeren Nationalität zuliessen. Ausserdem aber kommt der ursprüngliche Zusammenhang der vorderasiatischen und israelitischen Religionsanschauung in Betracht, und zwar lässt sich dieser in einer noch bestimmteren Weise fassen, als es im Bisherigen geschah. — Wie schon in politischer Beziehung das alte Vorderasien ein freieres, mannigfaltigeres Völkerleben zeigt als Ober- und Hinterasien, so ist auch die Religionsanschauung, die sich im Wesentlichen als

die gemeinsame der Völker Vorderasiens betrachten lässt, eine freiere, entwickeltere als die Indiens und selbst Persiens. In der indischen Anschauung bleibt die Seite des natürlichen Lebens, so sehr sie auch hervortritt, doch nur vergänglicher Schein; das eine Beherrschende ist doch nur die reine Abstraktion; auch im Werden, wie im Vergehen offenbart sich nur die Nichtigkeit des Endlichen; die Gottheit, obgleich das den Wechsel hervorbringende, bleibt doch selbst ewig über dem Wechsel. Im Parsismus dagegen hat zwar der eine Wille, der als das reine Selbst, als reine Einheit mit sich inhaltslos ist, einen Inhalt gewonnen in der physischen Ordnung der Dinge als einem Reiche des Guten; allein das Göttliche für sich selbst betrachtet ist so doch nur der eine Wille als rein formelle Einheit mit sich, während aller bestimmte Inhalt in die Natürlichkeit fällt. Dieses Göttliche, das also zwar wesentlich in Beziehung steht zu einer Ordnung der natürlichen Dinge, aber an sich selbst betrachtet doch nur ein mit sich rein identischer Wille ist, wird eben darum angeschaut in dem Lichte. In der vorderasiatischen Anschauung erst hat das natürliche Leben gegenüber von jener reinen Abstraktion sein Recht zurückgefordert; in ihr erst geht die Gottheit selbst ganz in diess Leben ein, ja sie theilt selbst das Loos der Endlichkeit [1]). Aber freilich tritt ebenhiemit auch wiederum der Widerspruch des blos natürlichen Lebens und der reinen von der Natürlichkeit freien, über sie erhabenen Selbstheit hervor, und so ist diese Religion der stete Wechsel zwischen der Lust und dem Schmerze der Endlichkeit, ohne dass über diesem Wechsel eine höhere Einheit stünde. Jene beiden Momente, die wir, wenn wir noch weiter gegen Westen hinblicken, im griechischen Geiste zu schöner Einheit verbunden sehen, nämlich ebenso die Berech-

---

1) Diess nicht blos im Mythus von Adonis, sondern es gehören hieher auch jene übrigen gemeinsamen Anschauungen des vorderasiatischen Mythenkreises, der Tod des weibisch gewordenen Herakles, der Feuertod des weichlichen Sardanapal und der üppigen phönicischen Göttin (Dido). Die ganze Religionsanschauung bewegt sich in diesem Dualismus des üppigen Naturlebens und der strengen, verzehrenden Macht.

tigung des natürlichen Lebens wie der von der Natürlichkeit freie, über sie erhabene Wille, — sie sind zuerst in Vorderasien dem Menschen mit einander zum Bewusstsein gekommen; allein sie sind noch nicht in ihrer Einheit erfasst, sondern fallen im völligen Widerspruche rein aus einander[1]). Desshalb erscheint da, wo das natürliche Leben sich geltend macht, nur üppige, wilde Sinnlichkeit, und desshalb tritt andererseits das Ideelle, der reine, von der Natürlichkeit freie Wille (die Gottheit als das reine Selbst) vor das Bewusstsein nur als kalte, erbarmungslos verzehrende Macht. So stellt diese vorderasiatische Religionsanschauung in stärkster vollendetster Weise die beiden entgegengesetzten Grundzüge des heidnischen Lebens dar, zugleich jenen in der Endlichkeit gefangenen Sinn, der nichts Höheres über ihr kennt, und zugleich wiederum die innere Trauer der Endlichkeit; die Adonisklage ist das sprechendste Symbol des Heidenthums. Sollen wir es nach dem Allem ein rein zufälliges und äusserliches Verhältniss nennen, dass hier gerade, wo — wie sonst nirgends — das Heidenthum mitten in seiner Blüthe zugleich auch seines Widerspruchs sich bewusst war, wo in Einem die wildeste Lust und der ganze Schrecken des Heidenthums sich offenbarte, das geistige Heil der Menschheit erwuchs? So unendlich die Kluft ist, die den

---

1) In der ägyptischen Religion sind jene beiden Seiten ebenfalls schon zu einer Versöhnung gelangt, indem das der verzehrenden Macht anheimfallende natürliche Leben dennoch als das geweihte abgeschiedene den Tod überdauert und so erst zu seinem wahren Dasein gelangt ist. Allein es erscheinen doch auch hier dieselben Momente noch als ein blosses Nacheinander, die in dem griechischen Geiste in innerer gegenseitiger Durchdringung erscheinen. Indessen ist auch die griechische Religion noch nicht die wahre und volle Versöhnung jener entgegengesetzten Momente; denn nur in der Gottesanschauug des A. Bundes und vollendet in dem christlichen Bewusstsein ist das als positiver geistiger Inhalt, was in der Anschauung der Gottheit als rein verzehrender Macht (des Willens als reiner Selbstheit) in blos formeller negativer Weise enthalten ist. Jene rein negative Gottesanschauung ist ja in Wahrheit nur das Problem der absoluten Gottesanschauung, in welcher die absolute Einheit auf wahrhaft geistige Weise gesetzt ist.

Gott des A. Testamentes trennt von den Göttern der Heiden umher, das ist doch auch für die Entwicklung des israelitischen Volkes als gemeinsame bedingende Grundlage anzuerkennen, dass nur hier, in Vorderasien, jene entgegengesetzten Seiten, die negative Erhabenheit orientalischer Gottesanschauung, wie andrerseits eine schon freiere Regung des (wenn gleich noch an die Natürlichkeit gebundenen) menschlichen Bewusstseins und damit auch des nationalen Lebens sich vereinigten. Nur an der Grenzscheide zwischen Ost und West konnte die Religion sich heranbilden, in welcher der Geist des Ostens und des Westens zur versöhnten Einheit zusammengieng: in dem Heidenthume Vorderasiens zeigt sich nur das widerspruchsvolle Ringen beider Elemente, nur in dem Volke des A. Bundes haben beide, das freie menschliche Bewusstsein und die reine Erhabenheit des Göttlichen ihre Einigung gefunden. Aber doch hat die Anschauung des A. Bundes noch das Gemeinsame mit der sonstigen Religionsanschauung Vorderasiens, dass Gott in ihr für den Menschen noch ebensosehr ein reines Jenseits bleibt, als andererseits der Mensch in ihm seines Daseins versichert ist; im Wesen des N. Bundes erst hat das, was in jener heidnischen Anschauung als reiner Wechsel auseinander fällt, das in den Tod gehende Leben und seine immer neue Auferstehung seine ewige geistige Einheit und seine letzte Wahrheit gefunden.

Das Bisherige ist zunächst noch ganz unabhängig gehalten, ohne Rücksicht auf die biblische Anschauung selbst; indessen fehlt es auch in dieser nicht an bestätigenden Anknüpfungspunkten für die obige Auffassung der allgemeineren religiösen Verhältnisse Asiens und der damit zusammenhängenden geschichtlichen Stellung des Volkes. Schon anderwärts ist kurz darauf hingewiesen[1]), wie in der biblischen Erzählung von Kain und Abel die ursprüngliche Anschauung von dem Verhältnisse des nomadischen Hirtenlebens (oder der Bewohner des Hochlandes) zu den ackerbauenden Völkern der Niederungen sich erhalten hat. Die biblische Anschauung selbst bezeichnet den Gegen-

1) Gen. d. Judenth. im Anhang.

satz beider zugleich als einen religiösen, und es ist ganz gemäss dem ursprünglichen Ausgangspunkte der alttestamentlichen Religion selbst, wenn sie Abel als den Gott wohlgefälligen, Kain als den Gott verhassten schildert. Indessen ist Kain der ältere Bruder, indem überhaupt die Kultur und ihre Grundlage, der Akerbau, das Ursprüngliche ist und ebenso der sinnliche Naturdienst, der seinem Wesen nach vor Allem in den fruchtbaren Niederungen zu Hause war, und als dessen Vertreter Kain zu betrachten ist, (im Allgemeinen der Religionskreis der Zauberei und des Geisterglaubens) älter ist als jene negative Erhebung über die Natur, an welche sich das nomadische Leben knüpfte. Der frevelhafte Brudermord Kain's aber ist *nichts* als eine aus derselben religiösen Anschauung, von welcher die ganze Sage ausgieng, entsprungene Bezeichnung des Kampfes jener beiden entgegengesetzten Religionsformen. Nur das Frevelhafte, Gottverhasste jener feindlichen ältern Religionsform ist dem ursprünglichen Sinne nach in jener Anschauung ausgedrückt, nicht aber etwas Weiteres über den Erfolg jenes Kampfes; diess tritt deutlich darin hervor, dass an die Stelle Abels Seth tritt, der seiner geistigen Bedeutung nach ganz mit Abel identisch ist (wie schon sein Name darauf hinweist). Allein die biblische Anschauung erstrekt sich noch weiter: Kain (dessen Stamm auch sonst als der Träger der äusseren Kultur erscheint) muss zwar flüchten, allein die »Kinder Gottes« d. h. die Sethiten, die Träger der ideellen, negativen Religionsanschauung, vermischen sich mit den Töchtern der Menschen (den Kainiten); was anders ist diess als die einfache Anschauung jener allgemeinen Thatsache, dass die Völker des Hochlandes, indem sie in die üppigen Niederungen herabdrangen, sich mit den Bewohnern derselben vermischten und selbst zu ackerbauenden wurden, ebendamit aber auch ihre ursprünglich rein negative Religionsanschauung sich umbildete und zugleich die sinnliche Naturseite in sich aufnahm? Was anders sind jene »Gewaltigen«, die aus dieser Vermischung hervorgegangen sein sollen, als die mächtigen Eroberer und Reiche, die ja auch in der späteren Geschichte Asiens noch immer aus den eindringenden Hochlandsbewohnern ihren Ur-

sprung nahmen? Es ist endlich wiederum nur derselbe religiöse Standpunkt, von welchem diese ganze Anschauung ausgeht, wenn eben diese Vermischung der Völker des Hochlandes mit denen der Niederung als ein religiöses Verderben der Menschheit betrachtet wird. Ist ja doch das Volk des A. Testamentes selbst in Wahrheit eben nur dadurch zum auserwählten Volke Gottes geworden, dass es an jenem geistigen Erbtheile der »Kinder Gottes« mitten unter einer ihm fremden Umgebung beharrlich festgehalten hat und seine ganze älteste Geschichte ein Ausdruck jener religiösen Richtung ist. So gibt die biblische Anschauung in kindlichen und doch grossartigen Zügen eine kurze Uebersicht des religiösen Entwicklungsganges der ältesten Menschheit, d. h. zunächst Asiens, und der ganze Standpunkt, von dem diese Anschauung ursprünglich ausgeht, enthält nur die vollkommenste Bestätigung dafür, dass der ursprüngliche Ausgangspunkt der alttestamentlichen Religion selbst der im Bisherigen bezeichnete ist [1]).

---

1) In der Urgeschichte des Volkes selbst findet sich nur noch ein Punkt, an welchen sich etwas Bestimmteres hinsichtlich der religiösen Verhältnisse jener ältesten Zeit anknüpfen liesse. Es ist diess die merkwürdige Erzählung von Melchisedek, die jedenfalls auf irgend einer geschichtlichen Grundlage beruhen muss, da bei der Art ihres Inhaltes ihr Ursprung sonst unerklärlich wäre, wie auch der übrige Zusammenhang, in dem sie steht, auf alte historische Erinnerungen hinweist. In dieser Beziehung liesse sich nun aber nicht wohl etwas Anderes denken, als dass hier die Spur von einer ursprünglichen allgemeineren Verbreitung jenes negativen Monotheismus sich erhalten hätte, von welchem die alttestamentliche Religion ausgieng. Dabei wäre übrigens jedenfalls zu bemerken, dass die biblische Erzählung selbst das Ganze in die allerfrüheste Zeit verlegt, wie denn auch später in Vorderasien keine Spur jener älteren monotheistischen Gottesanschauung mehr zu finden ist. Wenn im Hebräerbriefe Melchisedek als Vorbild des über das alttestamentliche Priesterthum erhabenen ewigen Hohenpriesters Christus gefasst ist, so würde (wenn das Obige für richtig zu halten ist) hiemit jener rein negative Monotheismus, welchem alles Partikularistische, blos Nationale noch fremd war, und der eben desswegen ursprünglich nicht blos einem einzelnen Volke angehörte, zu einem Vorbilde der vollendeten (christlichen) Gottesanschauung, in welcher der

Fassen wir schliesslich die ganze geschichtliche Stellung des Volkes in eine Anschauung zusammen, so gibt es keine tiefere, sprechendere Bezeichnung derselben als die im Namen des Volkes selbst gegebene. Ein Gottesstreiter ist das Volk, denn was es geworden ist, das ist es nur im Kampfe gegen die fremde Religion und Nationalität, nur durch die unzertrennliche Verbindung zwischen seinem eigenen nationalen Dasein und seiner Religion geworden. Und nicht blos im Kampfe nach aussen, sondern auch in einem noch härteren nach innen, einem Kampfe gegen die abgöttische Masse des eigenen Volkes ist dieser religiöse Nationalgeist herangewachsen. So hat das Volk selbst in seinem Namen das innerste Wesen seiner Geschichte niedergelegt. Allein in einer noch tieferen Weise wird von der biblischen Erzählung selbst Gen. 32, 24 fg. die Bedeutung des Namens erklärt. Am Eingange des gelobten Landes ist es, wo im Angesichte einer drohenden Gefahr der Stammvater des Volkes in dunkler Nacht bis zum Anbruche der Morgenröthe mit einem Unbekannten, einer göttlichen Erscheinung ringt. Wie diese gleich bei dem Eintritte in das gelobte Land von dem feindlichen Bruder drohende Gefahr selbst nur ein Vorbild aller der Gefahren ist, mit denen von da an die Geschichte des Volkes noch zu kämpfen haben sollte, so ist auch diess Ringen in der Nacht nur ein Vorbild all' des Ringens seiner späteren Geschichte. Allein eben darum handelt es sich in diesem Ringen nicht bloss um jene einzelne zunächstliegende Gefahr, sondern um einen höheren bleibenden Sieg. Gott selbst ist es, dem in heissem Kampfe der Segen abgerungen wird. Und so ist es ja auch in Wahrheit der dem Menschen ursprünglich fremde, rein verzehrende Gott, dem das

Partikularismus sein Ende gefunden hat, gemacht sein, wie er diess in der That auch ist. Uebrigens kann man sich dabei der Vermuthung nicht enthalten, dass der Sage in Melchisedek ein Vorbild der späteren Stellung des Volkes selbst vorgeschwebt habe, wie ja die Bezeichnung desselben als »König von Salem« und ebenso der Name selbst darauf hinweist. Ausserdem liegt es im Wesen der ganzen alttestamentlichen Anschauung, dass sie diesen Melchisedek, dem Abraham den Zehnten gibt, andererseits auch den Abraham segnen lässt.

innerste Bewusstsein des Volkes in der Tiefe seiner Noth die Gewissheit der Errettung und seines nationalen Daseins abgerungen hat, und der mit dieser grossen Thatsache der Befreiung aus der Knechtschaft Aegyptens es aufgegeben hat der rein verzehrende Gott zu sein und dem Volke vielmehr zum gnädigen Bundesgotte geworden ist. Nur aus dem Dunkel jenes Kampfes ist für das Volk das helle Licht eines neuen geistigen Tages hervorgegangen und zugleich damit die Grundlage eines höheren nationalen Aufschwunges. Allein indem das Volk jenen Kampf besteht, weiss es doch nicht, dass es eben in Folge seiner Gottesanschauung in diese isolirte Stellung gekommen ist; es weiss auch nicht, dass es in jenem Kampfe in dem Streben begriffen ist, die bloss negative Gottesanschauung als solche zu überwinden; es kämpft also (gleich seinem Stammvater in der Sage) mit dem Unbekannten. So gewiss es daher auch sein mag, dass jener Name seinen geschichtlichen Ursprung aus den Kämpfen des Volkes nach aussen genommen hat, so ist doch nichts desto weniger in dieser Anschauung der biblischen Erzählung der innerste Kern der geistigen Geschichte des Volkes ausgesprochen [1]). Ja selbst der letzte

---

1) Ihren Ursprung hat die ganze Erzählung ohne Zweifel in der von selbst sich aufdrängenden Anschauung, wornach das ausserordentliche Schicksal des Volkes, das mit seiner Religion in so unzertrennlichem Zusammenhange steht, der Sieg, den es durch die in ihm lebende geistige Kraft über so viele überlegene Feinde davon trägt, gleichsam als der göttlichen Macht selbst abgerungen erscheint. Denn während einerseits schon die isolirte Stellung des Volkes selbst in der ihm eigenthümlichen Religionsanschauung einen Grund hatte, so konnte andererseits der Sieg über so grosse drohende Gefahren nur die Frucht eines mächtigen geistigen Ringens sein, in welchem das Volk an seinem Gott, der es verlassen zu wollen schien, nur um so lebendiger festhielt. Da aber erst von dem schon erreichten theokratischen Bewusstsein aus die Erkenntniss aufgeht, dass jene Kämpfe eben in dem Heilsplane Gottes mit dem Volke geordnet sind, so ringt Jakob mit einem Unbekannten, der sich erst mit dem Siege zu erkennen gibt. Während aber die biblische Erzählung selbst nur auf dieser allgemeinen Anschauung beruht, so hat dieselbe da-

scheinbar bedeutungslose Zug in der Erzählung, die hinkende Hüfte, die Jakob aus dem nächtlichen Kampfe davonträgt, wie tief und bedeutungsvoll erscheint er, wenn jener höhere geistige Sinn der Erzählung erkannt ist! Denn wie tiefe unauslöschliche Spuren sind es, die von dem schweren geistigen Kampfe zeugen, welchen es das Volk kostete, um in der Anschauung seines Gottes zugleich die geistige Gewissheit seines eigenen nationalen Daseins zu erringen und diesen geistigen Gewinn seiner Geschichte endlich ganz in sich aufzunehmen! Jener innere unheilbare Zwiespalt, an dem die ganze ältere Geschichte der Theokratie leidet, der die Quelle alles nationalen Unglückes ist, der endlich den politischen Untergang der Theokratie und die Losreissung vieler Glieder des Volkes zur Folge hat, — das ist die hinkende Hüfte, die Israel aus jenem geistigen Ringen davonträgt! Selbst das letzte Schiksal des Volkes, die Verwerfung des Heiles, das doch geschichtlich aus ihm selbst hervorgewachsen war, ist ja darin begründet, dass das Volk von Anfang an nicht aus sich selbst, sondern nur durch den Kampf, in den es geschichtlich hineingestellt wurde, zum auserwählten Volke geworden ist.

Indem nach allem Bisherigen sich ergeben hat, dass die Geschichte des israelitischen Volkes zwar wohl auf einem allgemein geistigen Grunde, aber auch andererseits auf Verhältnissen beruht, die rein der Geschichte als solcher angehören, so folgt hieraus von selbst, dass es vergeblich ist, auf rein philosophischem, apriorischem Wege das innere Wesen des Judenthums entwickeln zu wollen; das philosophische Unter-

gegen ihre bestimmtere Wahrheit eben in jenem innern Wesen der geistigen Entwicklungsgeschichte des Volkes. In doppelter Weise lässt sich also jenes Ringen mit Gott fassen; denn nicht blos um die Ueberwindung der geistigen Entzweiung als solcher handelte es sich, sondern seine volle Bedeutung erhält jenes Ringen erst dadurch, dass schon die isolirte Stellung selbst, in die das Volk gerieth, und die daraus entspringenden Kämpfe ihren letzten Grund in der negativen Religionsanschauung des Volkes hatten, vermöge der es von all' den festen Verhältnissen losgerissen war, auf denen sonst ein nationales Dasein beruht.

fangen findet hier am Geschichtlichen seine nothwendige und natürliche Schranke. So sehr es daher auch mit dem Streben nach einer tieferen Würdigung und letzten Ergründung des A. Testamentes zusammenhängt, wenn man von philosophischer Seite zum Theil sich gewöhnt hat das Judenthum als eine allgemeine, wesentliche Form des Bewusstseins als solchen zu betrachten, so wenig ist diess doch innerlich begründet. Vielmehr ist in dieser Beziehung wenigstens an einem andern Urtheile, das sonst nur als ein vollendet einseitiges betrachtet zu werden pflegt, dem Urtheile Kant's über das Judenthum, Eines als richtig anzuerkennen, dass nämlich nur in der nationalen Beziehung, welche die Gottesanschauung erhielt, aller wahrhaft geistige Inhalt des Judenthums seinen Ursprung genommen hat, dass die geistige Gottesanschauung selbst anfangs blos eine nationale war. Zwar ist es gewiss, dass es eine Entwicklung geben muss, welche unabhängig von aller Geschichte und nur vom Wesen des Bewusstseins selbst ausgehend den idealen Stufengang desselben bis zu seiner Vollendung zu verfolgen weiss; allein wie überhaupt eine solche Entwicklung noch keineswegs auch die geschichtliche ist, ja es nicht sein kann (worüber noch später), so ist in ihr namentlich für die alttestamentliche Religion keine Stelle; diese gehört nur der Geschichte an. Vergebens sucht desshalb auch z. B. die Hegel'sche Auffassung die sich widersprechenden Seiten des A. Testamentes, namentlich den zu der Gottesanschauung selbst in so scharfem Gegensatze stehenden Partikularismus aus dem Wesen der Gottesanschauung selbst abzuleiten; diese Widersprüche sind nur erklärlich aus der rein geschichtlichen Grundlage, auf welcher die alttestamentliche Religion überhaupt ruht. Allein je bestimmter diess festzuhalten ist, desto mehr mag es andrerseits am Platze sein, die Bildungsgeschichte des A. Bundes nicht blos für sich, sondern auch nach ihrem Verhältnisse zum Wesen der geschichtlichen Entwicklung überhaupt zu betrachten, indem nur so jene scheinbare Differenz zwischen dem Geschichtlichen und der rein idealen Betrachtungsweise sich auflöst und zugleich eben von hieraus ein Blick in den innersten Totalzusammenhang der geschichtlichen Entwicklung sich eröffnet.

Im Früheren wurde zwar gezeigt, dass jene besondere geschichtliche Stellung des Volkes, in welcher die alttestamentliche Religion ihren Ursprung hat, in den allgemeinen Verhältnissen der geistigen Entwicklung begründet sei, allein um so mehr scheint doch der innere Charakter der alttestamentlichen Religionsgeschichte selbst zu dem geistigen Resultate, in welchem sie ihre letzte Vollendung findet, in einem inadäquaten, äusserlichen Verhältnisse zu stehen. Das Höchste der Menschheit, das worin sie erst zum religiösen Bewusstsein ihrer selbst gelangte, und das an sich selbst über alle geschichtliche und nationale Beschränktheit erhaben ist, scheint nur in einer rein innerlichen Entwicklung aus dem allgemeinen Wesen des Bewusstseins heraus seinen Grund haben zu können. Statt dessen ist es in der Geschichte des A. Testamentes vielmehr nur ein einzelnes Volk, dem in Folge seiner geschichtlichen Stellung der an sich rein negative Gott zum Nationalgotte wird, und von welchem nun jene letzte Vollendung des religiösen Bewusstseins überhaupt ausgeht; es ist ein dem Menschen selbst äusserliches Gesetz, an dem er sich zum Bewusstsein seiner eigenen Unendlichkeit heranbilden muss. Fragen wir indessen nach dem innern Grunde hievon, so erhellt schon aus der ganzen Natur der geschichtlichen Entwicklung von selbst dass das, worin das allgemeine Wesen des Geistes ausgesprochen ist, nicht auf positive Weise aus dem unmittelbaren Bewusstsein eines einzelnen Volkes hervorgehen konnte. Denn jede Nationalität ist (blos als solche betrachtet) eine durch äussere, geschichtliche und physische Einflüsse bestimmte; eben desswegen aber ist sie entweder schon an sich selbst eine solche, die nur eine bestimmte einzelne Seite der geistigen Entwicklung vertritt, oder selbst wenn in der Nationalanlage für sich die vollkommene Empfänglichkeit für jenes höchste Geistige gesetzt ist, so ist doch jede Nationalität den geschichtlichen Voraussetzungen hingegeben, von welchen aus sich ihr Dasein gebildet hat, sie wird sich also in einer durch eben diese Voraussetzungen modificirten Weise entwickeln; dass aber einfach aus dem innern Wesen eines Volksgeistes ohne geschichtliche Vrrmittlung (d. h. also vielmehr im Gegensatz zu der-

selben) das Bewusstsein des allgemein Menschlichen heraustreten sollte, diess ist ein reiner Widerspruch. Noch weniger ist es einem Volksgeiste gegeben durch seine eigene innere Fortentwicklung die ihm eigenthümliche Schranke zu überspringen, wie diess vor Allem das Beispiel der griechischen Philosophie zeigt. So wenig also selbst schon die alttestamentliche Religion einfach ein Erzeugniss des hebräischen Volksgeistes sich nennen lässt (noch viel weniger lässt sich diess vom Christenthume sagen), so wenig ist es überhaupt denkbar, dass die Religion, in welcher das universelle Bewusstsein der Menschheit aufgegangen ist, Erzeugniss irgend eines bestimmten Volksgeistes hätte sein können. Demnach liegt es im Wesen der geschichtlichen Entwicklung, dass nicht aus dem positiven Bewusstsein eines Volksgeistes von sich selbst, sondern nur in der reinen Verneinung des Endlichen, in jener rein negativen Anschauung der Gottheit als des mit sich identischen Willens (als reiner Selbstheit) der erste Ausgangspunkt einer zum universellen Bewusstsein der Menschheit hinführenden Entwicklung liegen konnte. Nur von hieraus war die Ueberwindung jener Schranken möglich, welche einer geistigen Vollendung der Menschheit auf dem positiven, rein autonomischen[1]) Wege entgegenstanden. Allein ebenhiemit ist auch schon das Weitere gesetzt: wie die Vollendung der religiösen Entwicklung nur in jener rein negativen Anschauung ihren Ausgangspunkt haben konnte, so konnte auch der Schritt, durch welchen diese Gottesanschauung erst eine geistige wurde, die innere Beziehung, in welche Gott zum Menschen gesetzt werden musste, nicht aus der reinen Innerlichkeit des Bewusstseins heraus geschehen, denn auch diess wäre ja wieder eine Entwicklung aus dem unmittelbaren Volksgeiste, die an sich undenkbar ist, ausserdem dass die tiefe Innerlichkeit, die hiebei vorausgesetzt wäre, und jene Hingebung an die rein negative Macht zwei ganz entgegengesetzte geistige Pole bilden. Mit jenem negativen Ausgangs-

1) Die Bedeutung dieses Ausdrucks geht theils schon aus dem Bisherigen hervor, theils wird sie noch bestimmter im Folgenden ihre Erklärung finden.

punkte ist also zugleich auch schon das Weitere gegeben, dass die Beziehung Gottes zum Menschen selbst nur auf äusserlich geschichtliche Weise an das Bewusstsein kommen konnte, d.h. es ist das nationale Bewusstsein eines einzelnen Volkes, welchem durch seine Geschichte der eine rein erhabene Gott zum Nationalgotte und in Folge hievon jene blos negative Unendlichkeit zur wahrhaft geistigen wird. Ihr volles Licht erhält diese Stellung des jüdischen Volkes zu dem Endziel der religiösen Entwicklung, wenn wir sie vergleichen mit der Stellung desjenigen Stammes, welcher die Fortbildung des Christenthums selbst auf sich genommen hat, des germanischen. Dieser letztere bildet in seiner geistigen Bedeutung den reinen Gegensatz zu der des jüdischen Volkes. Während in diesem alles geistige Heil seinen Ursprung nimmt, aber so, dass die Offenbarung dem Geiste des Volkes selbst immer äusserlich bleibt und ebendesshalb in ihrer letzten Vollendung von ihm verworfen wird, so hat umgekehrt der germanische Stamm jenes geistige Besitzthum nur von aussen her in sich aufgenommen, aber so, dass er von da an zufolge seiner ursprünglichen Geistesanlage zum eigentlichen Träger und schöpferischen Vertreter des einmal Ueberkommenen bestimmt war. So widersprechend diess bei blos äusserlicher Betrachtung erscheint, so lässt sich doch sagen, dass eben darum dem Geiste des jüdischen Volkes selbst der Inhalt der Offenbarung immer fremd bleiben musste, weil sie in ihm ihren Ursprung nahm, und dass sie andererseits ebendarum nicht aus dem germanischen Geiste hervorgehen konnte, weil er zufolge seiner ursprünglichen Innerlichkeit zum eigentlichen Träger des christlichen Princips bestimmt war. Der Grund liegt eben darin, dass jene Offenbarung ihrem Wesen nach nur auf geschichtliche Weise an das Bewusstsein kommen konnte. Dagegen zeigt die germanische Vorzeit zwar wohl schon jenen Ernst und jene tiefe Innerlichkeit der Gemüthsanlage, aber doch nur insoweit, als sie auf der Stufe der Naturreligion, auf welcher diese Vorzeit noch stand, überhaupt sich entwickeln und dieser Religionsanschauung selbst ihre nationale Färbung geben konnte. Dass jene unmittelbare Geistesanlage für sich selbst die Schranken der geschichtlichen Ent-

wicklung hätte durchbrechen können, ist ein rein widersinniger Gedanke.

Indessen ist der letzte Grund selbst, warum das allgemein Menschliche nicht das Erzeugniss eines bestimmten Volksgeistes als solchen sein kann, im Obigen noch nicht ausgesprochen. Dieser Grund liegt im Wesen des Willens selbst; denn das wodurch der Wille in sich selbst unendlich, d. h. rein freier, unbedingter Willensakt ist, das ist ebendarum ein Höheres, das schlechthin über dem Willen steht; es ist die reine Freiheit, durch die das Ich innerhalb seiner selbst Einheit mit seinem Objekte ist, das rein Thätige im Willen, das als die vom Gegensatze unergriffene Einheit den Willen bedingt, während dagegen dieser in sich selbst Dualität ist, zugleich in sich reflektirt und wiederum zum Objekte aufgehoben, zugleich Freiheit und Nothwendigkeit, Thätigkeit und Leiden ist. So ist das Göttliche zwar wohl die Kraft des Willens, allein es ist nicht Kraft der Ichheit selbst, die ja vielmehr zugleich Freiheit und Nothwendigkeit ist. Dass daher aus einem bestimmten Volksgeiste das universelle Bewusstsein der Menschheit hätte hervorgehen können, diess ist darum undenkbar, weil auf diese Weise der durch ein Objekt bestimmte, also in letzter Beziehung noch unfreie Wille die Quelle dessen sein müsste, was seinem Wesen nach lautere, absolute Freiheit ist. Darin ist die Wahrheit der christlichen Anschauung begründet, wornach es nicht die eigene, sondern göttliche Kraft ist, aus der dem Menschen seine Erlösung gekommen ist. Wohl konnte das freie Bewusstsein des Griechen und Römers unter den bestimmten Verhältnissen, die seine Entwicklung bedingten, auf selbständige ursprüngliche Weise sich herausbilden; denn auch hier handelt es sich doch nur um das besondere Bewusstsein eines einzelnen Volkes, auch hier war in letzter Beziehung der Wille noch in ein bestimmtes Gegebenes versenkt. Ein Anderes ist es mit der einen ewigen Wahrheit, der durch das Volk des A. Bundes die Stätte bereitet werden sollte. Es ist rein unmöglich, die letzte und höchste Versöhnung anders zu denken denn als einen Durchgang durch die äusserste Entzweiung. Indem es nur das innerste Wesen des religiösen Bewusstseins selbst war, das seit dem Heraustreten aus der ur-

sprünglichen Einheit bis zu jener letzten Entfremdung sich fortgetrieben hatte, so war es eben darin auch begründet, dass nur in dieser vollkommenen Entzweiung des Bewusstseins der Ausgangspunkt der letzten vollendeten Versöhnung liegen konnte. Denn obwohl es in der Anschauung des Feuerdienstes nur erst der natürliche Wille ist, der vor der reinen Selbstheit als dem verzehrenden Gotte seine Nichtigkeit fühlt, und obwohl ebenso die absolute Einheit, die im Göttlichen angeschaut ist, nur erst eine rein negative, formelle ist, so liegt doch darin die allgemeinere Konsequenz eingeschlossen, dass überhaupt für den Willen, sofern er an sich selbst immer Dualität ist (zum Objekte aufgehoben ist), die absolute Einheit ein Höheres ist, dessen er eben darum nicht auf positive Weise aus sich selbst fähig war. Auch in der rein negativen Anschauung des Feuerdienstes, obwohl sie der Ausgangspunkt ist, an welchen die Vollendung des religiösen Bewusstseins sich knüpfte, ist ja das Ich keineswegs über sich selbst als blos natürlichen Willen hinausgekommen; denn nur sofern es natürlicher Wille ist, weiss es sich hier als Wille; in der Lossreissung von der Natürlichkeit dagegen, die in der Gottheit angeschaut ist, weiss der Wille sich nicht als Wille, sondern nur als Selbstheit; den Willen kennt also dieses Bewusstsein nur sofern er in die Natürlichkeit versenkt ist, der reine Begriff des Willens ist ihm ein schlechthin Fremdes, und eben darin, dass hier der Wille, sofern er sich für sich selbst betrachtet, sich nicht als Wille, sondern nur als Selbstheit anschaut, beruht die unendliche Kluft, welche diese negative Gottesanschauung von der wahrhaft geistigen trennt; nur darum ist diese rein negative Erhebung über die Natürlichkeit doch selbst noch Naturreligion. Aus diesem Versenktsein in das Objekt, welches (wenn gleich in höherer, geistiger Weise) selbst noch dem Bewusstsein des klassischen Heidenthums eigenthümlich ist, konnte sich aber der Wille desshalb nicht durch sich selbst lossreissen, weil er eben als Wille betrachtet immer eben so sehr schon bestimmter (mit Nothwendigkeit zum Objekte aufgehobener) ist, als er andererseits freie Reflexion in sich ist. Indem nun die höchste geistige Wahrheit nur auf jene rein geschichtliche Weise, wie es im

jüdischen Volke geschah, an das Bewusstsein der Menschheit kommen konnte, so mag diese Entwicklung insofern zwar mit Recht eine äusserliche genannt werden, — die ganze Geschichte des Volkes verkündigt ja in unverlöschlichen Zügen, dass die ewige geistige Wahrheit nur eine äusserlich an es gekommene, nicht aus der Kraft seines eigenen Geistes entsprungene war — allein es ist doch nur das innerste Wesen des Geistes und seiner Entwicklung, worin diese Aeusserlichkeit ihren Grund hat. Jene reine Hingabe und Verläugnung seiner selbst, in welcher dem Geiste sein eigenes wahres Wesen und seine letzte Versöhnung mit sich aufgegangen ist, sie ist es, die auch in jener Hingabe an ein auf äusserlich geschichtliche Weise Ueberkommenes sich ausdrückt; das Höhere, welchem der Wille sich opfert, kann nicht seinen Ursprung in dessen eigener That haben. Andererseits hat ja jenes äusserlich geschichtliche Verhältniss selbst wieder seinen allgemeinen geistigen Grund, es ist nur die nothwendige Lösung des inneren Widerspruches des negativen Gestirnkultus, dass nämlich die Gottheit auch gegen den Menschen rein negativ ist, während doch diese Gottesanschauung selbst nur im menschlichen Bewusstsein ihren Ursprung hat. Eben durch jene Erhebung über sich selbst und die Natürlichkeit hat ja das Bewusstsein sich in sich selbst zurückgezogen, und erfährt nun geschichtlich, dass sein Gott zu ihm in innerer Beziehung stehe. Wir sahen im Früheren, wie auch die Weiterentwicklung innerhalb des A. Bundes selbst nur ein Heraussetzen dessen ist, was in jenem zunächst blos geschichtlich gegebenen Verhältnisse Gottes zum Bewusstsein in Wahrheit enthalten ist; jene Beziehung erscheint damit immer mehr als eine Beziehung zum Bewusstsein als solchem, so dass als das wahre Gesetz nur das geistige erscheint u. s. w.

Im Bisherigen liegt bereits eine Kritik des Begriffes, in welchem für die religiöse Anschauung selbst das Wesen der alttestamentlichen Entwicklung sich zusammenfasst, des Begriffes der Offenbarung. Die Nachweisung des geschichtlichen Ursprunges der alttestamentlichen Religion ist allein auch die wahre historische Kritik des Offenbarungsbegriffes; denn in dem Ursprunge des A. Bundes ist mittelbar schon auch der

des neuen gegeben. Das Obige behauptet nun aber die geschichtliche Wahrheit jenes Begriffes in dessen strengstem Sinne erwiesen zu haben, nämlich in eben dem, in welchem die gegenwärtige Philosophie ihn mit dem Wesen der geschichtlichen Entwicklung unvereinbar glaubt, in eben dem, dass er ein nicht aus dem eigenen Bewusstsein Entsprungenes, sondern ein auf rein geschichtliche Weise an dasselbe Gekommenes Höheres bezeichnet. In diesem Sinne will das Obige (wie das Nachfolgende) nur der wissenschaftliche Ausdruck dessen sein, was längst das N. Testament in religiöser Weise ausgesprochen hat in dem Gedanken der Nothwendigkeit des *νομος* als eines *παιδαγωγος εἰς χριστον*. Allein der Sinn ist freilich nicht der, als ob (widersinniger Weise) der Boden der geschichtlichen d. h. menschlichen Entwicklung damit überhaupt verlassen sein sollte; vielmehr nur das Wesen der Geschichte selbst ist es, in welchem diese Weise des Offenbarwerdens Gottes begründet ist; es ist der reine Begriff des Ich selbst, seine allgemeine innere Entzweiung, in der jene Nothwendigkeit liegt, und es ist nur die eigene äusserste Selbstentfremdung des Geistes, an welche diese ganze Entwicklung sich angeknüpft hat.

Fassen wir indessen den Offenbarungsbegriff, so wie er in seinem geschichtlichen Ursprunge sich darstellt, bestimmter in das Auge, um ihn zunächst mit seiner weiteren Entwicklung bis zu seiner geistigen Vollendung zusammenzuhalten und dann erst die letzten Elemente in der ursprünglichen Offenbarung selbst hervorzuheben. Den Ausgangspunkt bildet die rein negative Anschauung der Gottheit als des Willens, der nur sich als das reine Selbst will und so reine Einheit mit sich ist. Dieser Gott tritt geschichtlich in Beziehung zu dem einen bestimmten Volke, so dass er nun im Willen desselben anerkannt sein will; diess ist zwar an sich ein reiner Widerspruch, allein es beruht auf einer rein geschichtlichen Thatsache, und die Gottesanschauung ändert sich desshalb selbst um. Indem Gott als das reine Selbst im bestimmten menschlichen Willen anerkannt sein will (ohne dass doch desshalb der menschliche Wille überhaupt negirt würde und aufhörte dieser bestimmte zu sein), so

kann diess nur so geschehen, dass auch der menschliche Wille, obgleich er bestimmter Wille bleibt, doch in Einheit mit sich sein soll. Diess in dem Wesen des Willens selbst zu begründen ist nun zwar der alttestamentlichen Entwicklung völlig fremd, denn in ihr ist ja das menschliche Bewusstsein ursprünglich noch in die Natürlichkeit versenkt, und sie beruht ja überhaupt auf einem ganz entgegengesetzten Principe, nicht auf dem des freien autonomischen Willens; das Maass dafür, was als unheilig und widergöttlich gilt, beruht also vielmehr nur auf der unmittelbaren objektiven Anschauung dessen, was natürliches Verhältniss und was widernatürlich ist. Allein auch von hieraus ergiebt sich darum nicht weniger die Idee des in sich einigen Willens; unheilig und widergöttlich ist der Wille, der mit seiner eigenen naturgemässen Bestimmtheit in Widerspruch steht (so die Missachtung der Eltern, der Mord u. s. w.), wie ja auch in physischer Beziehung eben das Negative (Tod, Geburt und was mit ihr in Zusammenhang steht, das durch den natürlichen Lebensprocess Ausgeschiedene u. s. w.) als unrein gilt. Durchaus also ist es die Einheit des Willens mit sich, worin das Göttliche, die Heiligkeit liegt; dieses Princip in seiner Reinheit ausgedrückt zu haben, darin beruht der unendliche Vorzug des alttestamentlichen Gesetzes (nach seiner geistigen Seite); der Geist des klassischen Alterthums ist wohl auch Einheit mit sich selbst als freiem Willen, aber er ist diess nicht in dem reinen und ebendarum absoluten Sinne, in welchem das mosaische Gesetz diese Einheit als alleiniges Princip aufstellt; der Wille ist dort vielmehr ebenso sehr noch in das Objekt versenkt (als Geist eines bestimmten Volkes) und ist desshalb noch nicht vollendete Einheit mit sich. — Der unendliche Fortschritt, der durch den Mosaismus geschehen ist, beruht also einfach darin, dass in ihm die Anschauung aufgegangen ist, wornach der Wille in Einheit mit sich sein soll ebensofern er Wille ist, so dass er also sich nicht mehr als blosse Selbstheit, sondern eben als Wille zum Inhalte hat [1]).

---

1) Dagegen wird im Brahmaismus und Buddhismus das Göttliche zwar auch im Menschen wirklich, allein das menschliche (natürliche) Bewusstsein selbst geht darin unter, denn der Wille hat

Obwohl nun übrigens im Mosaismus Gott als die absolute Einheit auch im bestimmten menschlichen Willen anerkannt sein will, so bleibt er dennoch, da sein Verhältniss zu dem Volke zunächst nur ein rein gegebenes ist, an sich noch das reine Selbst; daher das Cerimonialgesetz, wie diess im Früheren näher ausgeführt wurde. Indem nun aber in der späteren Entwicklung das geistige Gesetz als die wahre Substanz des Gesetzes zum Bewusstsein kommt, so wird ebendamit auch das Göttliche in seinem an sich seienden Wesen ein anderes. Es ist zunächst die innere Konsequenz, die aus dieser Umgestaltung sich ergiebt, bestimmt hervorzuheben.

Indem als das wahre Ansich des göttlichen Willens *das* geistige Gesetz erkannt ist, d. h. die Einheit des Willens mit sich ebensofern er Wille ist, so hat damit Gott nicht nur aufgehört, an sich blos die reine Selbstheit zu sein, sondern es liegt darin auch eine noch viel tiefer greifende Konsequenz. Ist das Wesen des Göttlichen eben in dem geistigen Gesetze enthalten, so ruht die religiöse Bedeutung der Gottesanschauung nur noch darin, dass in dem Göttlichen jene seinsollende Einheit des Willens mit sich gesetzt ist, nicht mehr darin, dass Gott selbst noch Wille und ebendamit Selbstheit ist. Der Anschauung des Feuerdienstes ist es wesentlich Gott als Selbstheit zu fassen, denn der Wille weiss sich ja überhaupt auf dieser Stufe des Bewusstseins, so wie er sich für sich betrachtet, nur als Selbstheit; dadurch dagegen, dass in Gott die rein geistige Einheit des Willens mit sich gesetzt ist, fällt die Selbstheit aus dem Wesen des Göttlichen überhaupt hinweg. Diess ist rein religiöse Konsequenz, sofern darin nur das in Betracht gezogen ist, was das Wesen Gottes für das religiöse Bewusstsein selbst ist, d. h. die rein praktische Bedeutung des Gottesbegriffes. Allein die Konsequenz ist ebensosehr eine im Begriffe selbst

---

sich darin nur als reine Selbstheit zum Inhalte. So stehen diese Religionen zwar höher als der Feuerdienst selbst; allein in diesem ist das Bewusstsein zugleich ein von Gott verschiedenes und doch in dieser Negation an sich auch reines Bewusstsein. Darauf beruht es, dass doch nur aus dieser Form der reinen Entzweiung die Offenbarung hervorgehen kann.

liegende; denn die Heiligkeit und Gerechtigkeit ist ja das Wesen Gottes, er ist die Quelle des Gesetzes, ist vollendete Einheit mit sich; diess aber ist der Wille nicht, sondern er ist zugleich Selbstheit und als solche Gegensatz gegen sein Objekt, die Selbstheit aber ist eben das im Gesetze Verneinte, und so ist der Wille weder jene reine Einheit mit sich noch die reine Quelle des Gesetzes. Diess ist vielmehr nur die reine Freiheit als der Grund des absoluten Willensaktes, die Kraft des Willens, in welcher er seine Selbstheit opfert, und die ebendarum als die ewige Einheit über der Dualität des Willens selbst steht. Damit erst ist der Begriff der Offenbarung vollendet, denn so ist Gott als die absolute Einheit ganz wirklich in dem, was doch nicht er selbst ist, nämlich dem Willen, welcher zugleich Freiheit und Nothwendigkeit ist und so an das durch seinen eigenen rein freien Akt Gesetzte zugleich als an sein Objekt hingegeben ist. Indem dieser Begriff nur als die innere Konsequenz der historischen Offenbarung sich ergeben hat, so erweist sich ebendamit die innere Uebereinstimmung des Geschichtlichen mit dem Philosophischen.

Indessen auch ganz abgesehen davon, dass die obige Konsequenz eine ihrem Wesen nach über das unmittelbare praktisch-religiöse Bewusstsein ganz hinausliegende ist, so ist sie dem alttestamentlichen Bewusstsein schon desshalb eine ganz fremde, weil dieses ja nur vom Begriffe Gottes als der reinen Selbstheit aus zu seinem geistigen Begriffe der Heiligkeit gekommen ist, so dass auch dann noch die göttliche Heiligkeit an sich selbst ein reines Jenseits blieb, ohne dass sie auf irgend eine Weise zum Wesen des menschlichen Willens selbst geworden wäre. Desshalb ist Gott auch noch insofern, als er im Gegensatze zum Menschen steht, d. h. auch noch als Selbstheit Gegenstand des religiösen Bewusstseins, und darin ist die Fortdauer des Cerimonialgesetzes begründet. Diess ist wohl zu beachten; denn wenn die Fortdauer auch dieser Seite des Gesetzes nicht als blosses sich Forterhalten eines historisch Ueberkommenen im Widerspruche mit dem eigentlichen Wesen des Gottesbegriffes betrachtet werden soll, welchen anderen inneren Grund kann sie dann haben, als eben den, dass Gott auch jetzt

noch für den Menschen als jenseits stehende Selbstheit Bedeutung hatte, obwohl sein eigentlicher Wille nur im geistigen Gesetze enthalten war? So wesentlich übrigens dem A. Testamente diese Schranke ist, so tief greifend ist doch schon jener Unterschied zwischen dem Mosaismus und dem vergeistigten Bewusstsein der späteren Zeit. Die Stufe der rein historischen Offenbarung ist nur im Mosaismus enthalten, denn nur ihm ist dieselbe ein rein geschichtlich Gegebenes, ohne dass sich darin Gott in seinem Ansich geoffenbart hätte. Diesem Bewusstsein gegenüber ist die Gottesanschauung des späteren Prophetismus, d. h. dessen, aus welchem die prophetischen Bücher des Kanons ihren Ursprung genommen haben, bereits eine Offenbarung *im* Geiste, denn sie erhebt sich eben von jenem Gegebenen aus, um die geistige Offenbarung Gottes als das wahre Ansich des göttlichen Willens zu erfassen. Dieser Unterschied innerhalb des A. Bundes selbst wiederholt sich nun aber in dem Unterschiede des A. und N. Bundes und endlich in der Entwicklung des Christenthums selbst; und zwar ist nur vom Bisherigen aus, nachdem die beiden äussersten Endpunkte der Offenbarung, ihr erster rein historischer Ursprung und ihre letzte begriffliche Vollendung erkannt sind, auch die Möglichkeit *gegeben*, die Entwicklung der Offenbarung in ihrem einen Totalzusammenhange und in ihrem innersten Wesen zu erfassen.

Im Christenthume ist die blos geschichtliche Offenbarung des A. Bundes zur Offenbarung im Geiste und in der Wahrheit geworden; allein eben darin liegt der Grund, warum sie nur als die von innen heraus sich vollziehende Vollendung (und ebendamit Aufhebung) des A. Bundes selbst sich betrachten lässt. Soll hiegegen der Einwand erhoben werden, dass es nach dem früher Gesagten selbst nicht die eigene Kraft des Ich sein könne, aus welcher ihm das Bewusstsein seiner Unendlichkeit hervorgegangen ist, so ist diess ja eben darin zugegeben, dass die Offenbarung des A. Bundes als die nothwendige Voraussetzung des neuen anerkannt ist. Soll aber der Sinn der sein, dass wie die alttestamentliche Offenbarung, so auch wieder die christliche nur in einer über die subjektive Entwicklung des Bewusstseins übergreifenden Thatsache ihren Grund haben könne,

so ist dabei vergessen, dass nicht blos die ewige Bedeutung, sondern auch der ganze innere Mangel des A. Bundes eben in dem Ursprunge desselben begründet ist. Die Kraft des eigenen Willens ist es freilich nicht, aus welcher das christliche Bewusstsein des Lebens in Gott hervorgegangen ist; wohl aber ist es jenes Gefühl der inneren Trennung von Gott, in welchem das A. Testament seinem ganzen Wesen nach zuletzt endigen musste. Die Zeit, in welcher als die letzte gereifteste Frucht des A. Bundes der Hunger nach einer tieferen Gerechtigkeit erwacht war, als der blos irdische Zweck des Volkes selbst sie zuliess, die Zeit, in welcher es zum Bewusstsein gekommen war, dass der letzte Grund aller Sündhaftigkeit des Volkes in dem blos nationalen Charakter des A. Bundes selbst liege [1]), diese Zeit war es auch, die mit jenem blos nationalen Bewusstsein für immer brechen musste und in welcher die ewige Wahrheit aufgieng, dass Versöhnung und Einheit mit Gott nur möglich sei in dem einen ungetheilten Leben in Gott [2]). Eben darum aber ist allerdings nichts entschiedener auszuschliessen, wenn der wahre geschichtliche Ursprung des Christenthums erkannt werden soll, als jene heutige Idee der inneren Unendlichkeit des Bewusstseins selbst. Gegen diese bildet das wahre ursprüngliche Christenthum den reinen Gegensatz; es ist die reine Entäusserung des Menschen an Gott (also keineswegs eine Entäusserung in dem Sinne, dass darin das Wesen des Menschen selbst gesetzt wäre), und so wie der Mensch darin rein an Gott dahingegeben ist, so ist es auch nur die Versöhnung mit Gott, in der für ihn seine innere Versöhnung mit sich gesetzt ist. So gewiss es daher auch sein mag, dass das Dasein des Christenthums sich nimmermehr begreifen liesse, wenn nicht dem Menschen sein eigenes unendliches Wesen darin aufgegangen wäre, so gewiss ist es doch andererseits, dass diese

1) Schon der Vorläufer des N. Bundes, der Täufer, richtet sich gegen diese innerste Wurzel aller Verderbniss des Volkes (vgl. Matth. 3, 9), und eben in diesem Bewusstsein von der Nothwendigkeit einer letzten und tiefsten Umgestaltung liegt der Unterschied seiner Stellung von der der Propheten.

2) Vgl. Matth. 6, 24 f.

Wahrheit ursprünglich rein im Hintergrunde des Bewusstseins stand und für dieses letztere selbst die Einheit des Menschen mit sich ganz in der Einheit mit Gott aufgieng. Indessen war schon mit dieser ersten Form des Christenthumes in Wahrheit auch das Ende des Cerimonialgesetzes gesetzt; indem der Mensch selbst sich in Gott versenkte, so hörte ebendamit die Seite des Gesetzes auf, welche nur darin begründet war, dass Gott noch als Selbstheit dem Menschen gegenüberstand. Aber doch wäre die Bedeutung des Judenchristenthumes in der ersten christlichen Zeit nicht möglich gewesen, wenn nicht die christliche Wahrheit selbst als eine rein jenseitige für das Bewusstsein wesentlich in der (apostolischen) Autorität gewurzelt *hätte*.

Vergleichen wir nun von diesem Ursprunge des Christenthums aus die Grundformen seiner Entwicklung mit denen der alttestamentlichen, so entspricht die erste grosse Periode, welche sich im Ganzen als die des Katholicismus oder der Herrschaft der Kirche bezeichnen lässt, der Periode des Mosaismus. Wie in diesem das rein negative Ansich Gottes unverändert geblieben ist, so dass sein Verhältniss zum Volke ein rein gegebenes ist, so ist auch in jener Periode des Christenthumes das Göttliche, in welchem der Mensch seine Erlösung hat, doch *noch* ein schlechthin Jenseitiges, das nur durch Autorität als ein rein Gegebenes an ihn kommt. Darum flüchtet sich das Bewusstsein aus der Weltlichkeit in die Räume des Jenseits: das Mönchthum und die ganze Ascese der alten Kirche — was ist sie Anderes als dasselbe in christlicher Form, was innerhalb des A. Testamentes das Cerimonialgesetz ist? Denn in beiden wird das Göttliche in seinem reinen Ansich (als Selbstheit) festgehalten, als ob es nicht sein Wesen wäre, ganz für den Menschen zu sein. Allein so wie eben im Zusammenhange hiemit dem Mosaismus die Nähe seines Gottes in der verzehrenden Feuerflamme äusserlich gegeben ist, so ist es (nur in umgekehrter Weise) für das christliche Bewusstsein das Fleisch und Blut des Gottessohnes, das auf körperliche Weise dem Menschen sich zu verzehren giebt. Dem A. Testamente überhaupt entspricht diese Periode insofern, als für sie die Verneinung des Menschen in Gott noch nicht eben als solche auch die Ver-

söhnung ist (was nur dann möglich ist, wenn diese Verneinung als im Wesen des Geistes selbst liegend erkannt ist), sondern nur die Versöhnung als die andere Seite nothwendig an sich hat. — Wie aber der Mosaismus seinem inneren Wesen nach sich dahin fortbildet, dass der Wille der Offenbarung in das Ansich Gottes verlegt und das geistige Gesetz als das wahrhaft göttliche erkannt wird, so erfasst nun auch der Protestantismus in dem jenseitigen Göttlichen die an sich seiende wesentliche Versöhnung des Menschen mit sich selbst. Allein wie der A. Bund im Widerspruche damit, dass er die Offenbarung an den Menschen in das Ansich des göttlichen Willens verlegt hat, bei der reinen Trennung des Menschen von Gott beharrt, so dass die Offenbarung doch wieder eine blos historisch gegebene ist, so ist auch der Protestantismus, obgleich er in der Erlösung sein Wesen gefunden hat, doch in ihr zugleich noch von sich entfremdet. Sofern das Ich seinem Wesen nach sich in Gott hat, insofern ist Verneinung und Versöhnung wahrhaft in Einheit gesetzt, aber zugleich fallen sie eben so sehr noch aus einander; denn sofern die Erlösung zugleich eine jenseitige, blos historische ist, so ist ja das Ich rein sündig und also in Gott blos negirt, so wie andererseits die Sündenvergebung für sich eine blosse Bejahung enthält. Die letzte Vollendung des Bewusstseins kann darum nur die sein, dass alle Selbstheit in Gott gänzlich verschwindet, so wie die blos geschichtliche Offenbarung des A. Bundes sich dadurch zur inneren und geistigen des Neuen vollendete, dass Gott aufhörte als Selbstheit dem Menschen blos gegenüberzustehen. In dieser letzten Vollendung erst hat das Bewusstsein gänzlich aufgehört, sich zu Gott blos nach seinem Ansich zu verhalten, es verhält sich zu ihm nur noch als zu dem rein offenbaren, der als die ewige Kraft des Willens in diesem ganz gegenwärtig und doch ewig über ihm ist; das religiöse Bewusstsein ist wieder Anschauung geworden. Aber ebendamit weiss sich auch das Ich jetzt erst in seinem innersten Wesen als der Verneinung anheimgefallen, es weiss sich nur in der reinen Hingabe seiner selbst als die reine Versöhnung mit sich, Beides ist ganz identisch gesetzt.

Kehren wir nach dem Allem zum Ausgangspunkte unserer

Untersuchung zurück und fassen das Resultat derselben zusammen. Der geschichtliche Ursprung aller Offenbarung liegt einfach darin, dass das Bewusstsein in seiner letzten äussersten Entfremdung von sich, in der rein negativen Erhebung über sich selbst doch ebensosehr nun erst ganz bei sich angelangt ist. Denn in der rein negativen Anschauung des Feuerdienstes erst, in welcher der Mensch sich als ganz nichtig weiss, steht er nun andererseits auch ganz innerhalb des Bewusstseins; in der Erhebung über alles Gegebene ist ja das Ich ganz bei sich. Diese reine Beziehung auf sich selbst, diese reine Freiheit vom Gegebenen wird für das Bewusstsein nothwendig auch zu *einer* selbstbewussten; eben sie selbst ist es ja, die durch die reine Losreissung von allen festen natürlichen Verhältnissen und den Gegensatz, in den sie so das Volk nach aussen kommen liess, das Bewusstsein ihrer selbst hervorrief. Die erste und ursprüngliche Offenbarung ist aber nur eben dieses Bewusstsein des Ich, dass es als Ich in seinem rein negativen Gotte gesetzt sei und wiederum der rein negative Gott in ihm. Dieses Bewusstsein ist im israelitischen Volke aufgegangen; denn nur darum hat es seine *Religion* zu seiner Nationalität in innere Beziehung gesetzt, nur darum hat es seinen Gott als Gott des Volkes erfasst, weil es erkannte, dass es (obwohl für sich selbst blos natürlicher Wille, dennoch) in seinem rein negativen Gotte als reines Bewusstsein gesetzt sei, nicht aber als blosses Naturwesen, wie diess in der Naturreligion der Fall ist. Für die Anschauung des Feuerdienstes selbst war der Mensch allerdings noch Naturwesen und als solches in Gott rein negirt; aber an sich verhielt sich der Mensch ja zu diesem rein negativen Gotte nicht blos als Naturwesen, sondern zugleich als reines Bewusstsein; nur das reine Ich ist es, für welches der Gott des Feuerdienstes ist, und das Bewusstsein des israelitischen Volkes, dass sein besonderes nationales Dasein ganz an jenen Gott seiner Väter geknüpft sei, war so ganz identisch mit dem Bewusstsein, dass es in Gott als reines Ich gesetzt sei, und dass desshalb von hieraus auch sein (in Gott an sich rein negirter) natürlicher

Wille doch wieder eine Berechtigung erhalte. Der Mosaismus ist also gar nichts als das Bewusstsein von dem, was in dem bisherigen Verhältnisse des Volkes zu seinem Gotte an sich gesetzt war; die Knechtschaft Aegyptens aber ist, von hieraus angesehen, nur der äusserliche empirische Anlass, um ein Bewusstsein hervorzurufen, das seine viel tiefere und allgemeine Begründung in der religiösen Stellung des Volkes selbst hatte. Allein obgleich jetzt das Ich in Gott und Gott im Ich gesetzt ist, so hört doch der reine Gegensatz beider nicht auf; sofern daher das Ich in Gott verneint ist, ist es nur verneint (denn das Gesetz ist ja ein dem Ich fremdes), und sofern es in Gott bejaht ist, ist es nur bejaht (d. h. sein unmittelbares nationales Dasein ist darin gesetzt); eben darum aber ist es in Gott weder ganz verneint noch ganz bejaht; dass das Ich in Gott ganz verneint und ebendamit in Gott ganz bejaht ist, darin beruht das ewige Wesen des Christenthums [1]).

Indessen auch so sind wir immer noch zu der Frage hingedrängt, was denn demnach der letzte Grund aller Offenbarung sei? Und was Anderes ist nun dieser Grund als nur das ewige Wesen des Selbstbewusstseins, dass es als reine Selbstunterscheidung (im reinen Aufgehobensein zu sich als einem Andern) doch ganz bei sich ist? Diese Selbstunterscheidung ist in religiöser Weise eben in der Anschauung des Feuerdienstes vollzogen; denn das Ich als reines Ich, d. h. als reines Unterscheiden ist über das Gegebene hinaus, es ist ihm nicht mehr ein Gegebenes, sondern ein schlechthin Anderes; und so ist das Bewusstsein in der Anschauung des Feuerdienstes über sich, wie es sich gegeben war, d. h. über sich als blos natürlichen Willen rein hinausgegangen, hat sich als blos gegebenes rein negirt; allein eben hierin erst war es zugleich ganz bei sich, und das durch die subjektive Schranke hindurchbrechende Bewusstsein

---

1) In der vorderasiatischen Religionsanschauung ist der Mensch in der Gottheit auch ganz gesetzt und ganz verneint, allein er ist es nur als Naturwesen, und so fällt hier Entzweiung und Versöhnung in rein äusserlichem Wechsel aus einander.

hievon ist die Offenbarung. In der Anschauung des Feuerdienstes selbst ist das Ich nur über sich als rein gegebenes hinausgegangen; indem es sich nun aber in seinem Gotte als freies Ich gesetzt weiss und doch zugleich darin verneint ist, so ist es ebenhiemit nicht blos über sich selbst als Naturwesen, sondern auch über sich als reines Ich hinaus, und darin beruht die Absolutheit des mosaischen Gesetzes (nach seiner geistigen Seite). — In jener innern Selbstunterscheidung des Ich, vermöge welcher es in der reinen Entzweiung mit sich doch ganz mit sich eins ist, ruht also der Ursprung der Offenbarung. Das ist ja auch das ewige Wesen der wahren Religion, dass das Ich zu sich selbst als einem Andern rein aufgehoben ist; denn die Selbstheit (die Reflexion in sich) ist darin zum absolut freien Willen als ihrem Objekte rein aufgehoben, und eben in dieser reinen Hingabe seiner selbst hat das Ich sich selbst ganz gewonnen. Sonach ist nun aber jene reine Thatsache, die wir gleich zu Anfang als den Grund der ganzen alttestamentlichen Entwicklung bezeichneten, nichts Anderes als die ewige Thatsache des Selbstbewusstseins, wie sie als eine über aller Geschichte stehende doch in der geschichtlichen Entwicklung selbst offenbar wurde. Damit verwandelt sich das Princip des A. Bundes, das wir früher immer nur ein äusserlich geschichtliches nannten (nämlich in subjektiver Beziehung, weil es nicht aus dem eigenen Geiste des Volkes entsprungen war), seinem objektiven Wesen nach zugleich in ein ewiges und übergeschichtliches, und hiemit erst hat die wissenschaftliche Auffassung der religiösen ganz Genüge gethan. Was ewige geistige Wahrheit ist, kann nur in einem Ewigen, nicht blos in der geschichtlichen Entwicklung als solcher seinen Ursprung haben; nicht in der That des Bewusstseins, sondern in seinem Wesen liegt der Ursprung seiner Erlösung. Darin wird immer die ächt religiöse Anschauung Recht behalten gegen alles flach Pelagianische, und darum wird es immer religiöses Bedürfniss bleiben, mitten in der Geschichte das Eingreifen eines Ewigen als die eine und letzte Quelle alles Heiles anzunehmen. Allein die Einheit der Geschichte lässt sich nicht zerreissen, und wenn darum auch mitten in der Ge-

schichte selbst eine über alle Geschichte übergreifende Thatsache erscheint, so kann sie doch nur die ewige Thatsache des Selbstbewusstseins sein, aus welchem die ganze Geschichte hervorgegangen ist; die Offenbarung ist also ebensosehr nur durch die Geschichte herbeigeführt, als sie andererseits von ihr unabhängig ist, nur das eigene innerste Gesetz der Geschichte ist es, das sich in ihr vollzieht. Es muss in der Geschichte einen Punkt geben, in welchem die entgegengesetzten Strahlen des Geistes, die freie Thätigkeit des Ich (die freie Reflexion in sich) und das reine Leiden (das Aufgehobensein zum Andern) zur Einheit zusammentreffen [1]); dieser Punkt ist der Wendepunkt der Geschichte, und physisch liegt derselbe eben an der Gränzscheide des Ostens und des Westens, in welchen jene entgegengesetzten Momente, die reine Hingebung an das Andere und die freie Reflexion in sich vertreten sind. Allein aus dem Osten kommt das Licht; denn nur aus der reinen Hingebung konnte zugleich die freie Reflexion in sich erwachsen, nicht aber umgekehrt aus dieser die reine Hingebung, welche die ewige und wahrhafte Religion fordert.

Im Obigen ist anerkannt, dass das Judenthum auf einem Principe ruhe, das von Grund aus verschieden ist von dem aller andern vorchristlichen Religionen; denn diese gehören nur der geschichtlichen Entwicklung als solcher an, in jenem ist es das ewige Wesen des Geistes selbst, das gemäss dem Plane der Geschichte mitten in der zeitlichen Entwicklung und doch wiederum auch unabhängig von ihr hervortritt und für immer die Schranke des blos Geschichtlichen durchbricht. Wird die Wissenschaft einmal diess anerkennen, dann wird auch das religiöse Bewusstsein zugeben dürfen, dass es nur seine eigene

---

1) In der Uranschauung ist das Ich rein hingegeben an das Objekt und somit reines Leiden; allein eben als solches ist es seiner selbst nicht bewusst und desshalb im Zustande der ersten glücklichen Unschuld. In der Anschauung des Feuerdienstes dagegen weiss sich das Ich als rein an das Objekt hingegeben und ebenhiemit als rein negirt; hier ist es also reines Leiden zugleich im subjektiven und objektiven Sinne; aber ebenhiemit ist es dann zugleich auch reine Reflexion in sich.

nothwendige Unvollkommenheit war, wenn es jenes Eingreifen eines Ewigen als die That eines transcendenten Wesens anschaute; dann werden auch aus der Geschichtsbetrachtung jene ewigen Akte verschwunden sein, mit welchen die neuere Wissenschaft der Religion zum Theil unter die Arme greifen zu müssen glaubte, und mit denen sie der Geschichte und der Religion gleich schlechte Dienste geleistet hat. Wohl ist es nach dem Obigen vollkommen richtig, dass durch die innere Konsequenz der Geschichte selbst auf einem bestimmten Punkte das ewige Wesen des Geistes hervortreten und mit seiner objektiven an sich seienden Macht die Schranke des zeitlichen subjektiven Bewusstseins durchbrechen muss. Allein nur von einem ewigen Akte rede man nicht, denn darin ist auf widersinnige Weise das Wesen des Bewusstseins und die That desselben zusammengeworfen; nur indem anerkannt ist, dass das Unterscheidende der Offenbarung ganz in dem ewigen Wesen des Geistes beruhe, ist es auch andererseits möglich, die zeitliche Entwicklung in ihrem Rechte zu lassen. Der Unterschied zwischen der Offenbarung und der übrigen Geschichte ist nichts Anderes als der Unterschied zwischen der blos subjektiven Geschichte (d. h. der zeitlichen Entwicklung des blos subjektiven Bewusstseins) und derjenigen, die zugleich objektive Geschichte des Bewusstseins und ebendamit Geschichte im absoluten Sinne ist. Die Offenbarung ist blos das vollständig und in Einheit, was die übrige Geschichte nur halb und in der Zertrennung ist. Das ist ja überhaupt das Wesen des Ich, dass es in Einem Subjekt und Objekt ist; in was Anderem könnte die Offenbarung bestehen, als dass in ihr das blos subjektiv-geschichtliche Bewusstsein durch das, was es (eben als diess bestimmte geschichtliche) an sich ist, durchbrochen und so der Mangel der zeitlichen Entwicklung durch das ewige Wesen des Geistes ergänzt wird? In der Uranschauung ist das Bewusstsein auch an sich ganz dasselbe, was es für sich ist; es ist ganz hingegeben an das Objekt. Allein in der weiteren Entwicklung erhebt sich nun das Ich, indem

es fortwährend an das Objekt hingegeben ist, zugleich als freie Reflexion in sich gegen sich selbst als das an das Objekt hingegebene. Damit tritt ein Unterschied ein zwischen dem, was das geschichtliche Bewusstsein für sich ist und dem, was es hierin zugleich an sich ist. So hat das Bewusstsein zugleich eine subjektive Geschichte (in welcher es nur für sich ist) und eine objektive, obgleich beide im Ich unzertrennlich eins sind. Allein nur in jener vollendeten Entzweiung, welche der negative Monotheismus des Feuerdienstes darstellt, ist das, was das Bewusstsein an sich ist und das, was es für sich ist, ebensosehr rein auseinander getreten, als es nach der andern Seite hin eins ist. Das Bewusstsein könnte ja gar nicht diesen Schmerz der reinen Verneinung empfinden, wenn es nicht als das negirende über sich als das negirte erhaben wäre, es ist also nicht blos negirt, sondern auch zugleich ganz bei sich. Dieser Widerspruch findet daher durch das objektive Wesen des Bewusstseins seine nothwendige Lösung, aber ebendamit ist diese Religionsform aus der blos subjektiv-geschichtlichen d. h. heidnischen Entwicklungsreihe völlig entnommen. In dieser Einsicht in das Wesen der Offenbarung ist ebenso die ewige Erhabenheit der Menschennatur ausgesprochen, für welche die Wahrheit ein unverlierbares Eigenthum ist, als andererseits die Demuth der wahren Religion. Alles Ewige und Bleibende, das der Mensch hervorbringt, stammt doch nimmermehr aus seiner eigenen Kraft, sondern eben im Hervorbringen dieses Ewigen sinkt er für sich zurück in die eigene Nichtigkeit. So ist auch das jüdische Volk, indem es das Höchste der Menschheit aus sich hervorgebracht hat, für sich selbst doch nur zurückgesunken in die eigene Schwäche und Ohnmacht. Eben weil es das Volk der historischen Offenbarung ist, weil sie in ihm ihren Ursprung nahm, musste jenes gemeinsame Schicksal des Menschlichen an ihm in schärfster Weise sich erfüllen; an ihm ist es in strengster Weise wahr, dass das Ewige, das es aus sich hervorbrachte, ein Anderes Höheres als es selbst war, ein ihm ursprünglich Fremdes. Denn die Offenbarung in ihrer ersten Form trägt eben darum, weil sie das ewige Wesen des Geistes enthält, andererseits die Unvollkommenheit ihres objektiv-

geschichtlichen (nicht zugleich dem eigenen subjektiven Bewusstsein angehörigen) Ursprunges an sich. Nicht also blos ein Höheres, Ewiges war diese Offenbarung, sondern zugleich damit auch eine blos objektiv-geschichtliche, dem Bewusstsein des Volkes fremde; es konnte sie also auch nur als historische festhalten und verwarf damit ihre weitere Entwicklung zur wahrhaften geistigen Offenbarung. Eben als das auserwählte Volk also ist es auch das vor allen andern verworfene und zerschlagene geworden. Heute noch hat jene Weissagung des Propheten, die er aus der Geschichte seines Volkes entnahm, an ihm ihre Wahrheit: »um unserer Missethat willen ist er verwundet, und um unserer Sünde willen zerschlagen« (Jes. 53). Allein am jüdischen Volke hat sich das in umgekehrter Weise erfüllt, was der Erlöser der Menschheit, der aus ihm hervorgieng, an sich wahr gemacht hat; denn was er mit Wissen und mit Willen über sich hat ergehen lassen, das ist an jenem wider sein Wissen und wider seinen Willen geschehen. »Gott hat sie alle beschlossen unter den Unglauben, auf dass er sich Aller erbarme.« Auch in diesem Sinne musste dem Heile der Menschheit das Volk zum Opfer fallen; der fortdauernde geschichtliche Tod, dem es anheimfiel, ist zwar nicht das Mittel für die Offenbarung, aber er ist das mit ihr gesetzte nothwendige Uebel.

Zwei entgegengesetzte Entwicklungsreihen lassen sich dem Bisherigen zufolge in der Geschichte unterscheiden; jene, in welcher sie bis zur äussersten Entzweiung fortgeht, und jene, in welcher sie wieder der Versöhnung entgegengeht. So hat auch Schelling von einer Ilias und Odyssee der Geschichte gesprochen [1]); inwieweit beide Anschauungen übereinstimmen, erhellt von selbst. Allein aus allem Früheren geht hervor, dass jenes Heraustreten aus der ursprünglichen Einheit nicht ein blosser Fall, ein blosses Entarten der Menschheit ist, sondern nur eine praktische Entzweiung des Ich mit sich, die sich zu immer grösserer Schärfe steigert, die aber demungeachtet eine Fortbildung des Bewusstseins ist. Ebendarum lässt sich auch die

1) In »Philosophie und Religion.«

ganze Geschichte nach jenen zwei entgegengesetzten Perioden betrachten; denn nicht blos das ist das Neue in jener zweiten grossen Periode der Geschichte, dass sich die Entzweiung in ihrer Spitze selbst wieder aufgehoben hat und das Bewusstsein damit wieder der Versöhnung entgegengeht, sondern es bricht auch aus jener Entzweiung das ewige Wesen des Bewusstseins hervor, wornach es eben in derselben zugleich auch ganz bei sich ist, und damit tritt ein völlig neues Princip in die Geschichte ein, das wahrhaft erlösende, die Offenbarung; auch sind hiemit erst die beiden entgegengesetzten Perioden hinsichtlich der Zeit bestimmt abgegränzt. Freilich ist der Natur der Sache nach der Weg, auf welchem sich das Bewusstsein wieder zur Versöhnung emporarbeitet, weit länger, weit mühevoller und verwickelter, als die Periode, in welcher der Geist aus seiner ersten glücklichen Unschuld in den reinen Verlust derselben hinabstürzt. Allein gewiss ist nur diese Anschauung der Geschichte die wahre Konsequenz des christlichen Geistes, nicht aber jene Schelling'sche, die in ihrer näheren Bestimmung sehr heidnische Elemente in sich trägt. — Es geht aber überhaupt aus dem Bisherigen hervor, dass der Begriff der Offenbarung (auch der geschichtlichen) ganz unmittelbar zusammenhängt mit dem letzten Principe aller Wissenschaft, dem reinen Begriffe des Ich, wornach es in Einem in sich reflektirt und wiederum rein aufgehoben ist zum Andern. Nur wenn im Ich eine Natur anerkannt ist, d. h. wenn erkannt ist, dass es zugleich freie und zugleich nothwendige Einheit jener entgegengesetzten Elemente sei, ist auch ein Begriff der Offenbarung möglich; denn nur in jenem allgemeinen Begriffe des Ich ist es begründet, dass es in dem rein negativen Gestirnkultus sich zugleich ein schlechthin anderes ist, d. h. (in dem bestimmteren Sinne, in welchem es hier zu verstehen ist) sich rein negirt weiss, und dass es wiederum eben hierin von sich als dem negirten frei ist, ganz bei sich (reines Bewusstsein) ist. Nur darin liegt also auch der Grund, warum auf diesem bestimmten Punkte der Geschichte das ewige Wesen des Geistes die subjektive Schranke durchbricht. Freilich beruht die Offenbarung nicht auf dem, was im Ich Natur ist; allein der Be-

griff derselben ist doch nur möglich, wenn jene Dualität im Ich ganz anerkannt ist. Dagegen wird bei Schelling Natur und Geschichte zusammengeworfen, während bei Hegel der Geist (in der letzten Beziehung, auf welche es hier ankommt) doch nur die naturlose Idee ist, die im Reiche des reinen Denkens ganz bei sich ist. Im Gegensatze hiezu weist schon der blosse Begriff des monotheistischen Feuerdienstes und seine geschichtliche Stellung, wie sie im Früheren erörtert wurde, auf ganz andere philosophische Voraussetzungen hin.

Allein ist nicht mit dem Allem an die Stelle des religiösen Begriffes der Offenbarung, wornach dieselbe ein freier Akt Gottes ist, doch nur das reine Gegentheil desselben getreten? Hierauf ist zu erwiedern, dass die Offenbarung insofern, als sie in dem Wesen des Bewusstseins ihren Ursprung hat, freilich nicht in dem gewöhnlichen Sinne Offenbarung genannt werden kann; allein sie hört darum nicht auf Offenbarung zu sein, vielmehr ist in dem Obigen nur das in Einheit gedacht, was in der blos religiösen Anschauung von der alttestamentlichen Offenbarung nach zwei entgegengesetzten Seiten hin auseinanderfällt. Oder ist etwa das A. Testament für die religiöse Anschauung ganz und vollkommen göttlichen Ursprunges? Gewiss nicht; sondern nur das Ewige an dieser Offenbarung soll göttlich, das Unvollkommene und Unwahre daran aber nur in der menschlichen Schwachheit begründet sein. Es ist nur das innere Verhältniss dieser beiden Seiten, das im Obigen entwickelt ist, so dass sich dieselben nicht widersprechen, sondern vielmehr gegenseitig setzen und die unzerreissbare Einheit der Geschichte gesichert bleibt. Vor Allem ist der wahrhaft religiöse Inhalt des Offenbarungsbegriffes auch hier geblieben, dass nämlich Gott als die absolute Einheit in dem von ihm verschiedenen menschlichen Bewusstsein gesetzt ist und wiederum dieses in ihm. Allein es ist nicht blos diess, sondern es ist auch in dem Obigen eben das erst ganz festgestellt, dass das Wahre und Ewige an jener ersten Offenbarung göttlichen, das Unvollkommene und Unwahre aber blos zeitlichen und menschlichen Ursprunges ist. Denn das, worin der göttliche Inhalt des Mosaismus seinen Grund hat, dass nämlich das Bewusstsein in der reinen Nega-

tion seiner selbst als des gegebenen, also in dem rein negativen Gotte als einem schlechthin Andern doch zugleich ganz bei sich, d. h. reines, vom Gegebenen freies und doch von dem negativen Gotte verschiedenes Bewusstsein ist (also nicht in ihm untergeht wie im Brahmaismus und Buddhismus), — diess ist ja dem Früheren zufolge nicht eine aus dem eigenen subjektiven Bewusstsein des Menschen entsprungene Wahrheit. Das Bewusstsein, wie es in dem Feuerdienste für sich ist, ist vielmehr in der reinen Negation seiner selbst als des gegebenen doch zugleich eben zu sich als dem gegebenen (blos natürlichen) aufgehoben; es ist also nicht für sich selbst über sich als das gegebene hinaus, sondern es ist nur der Schmerz über sich selbst als das blos natürliche. Indem nun aber das Bewusstsein blos an sich in der Negation seiner selbst als des gegebenen auch bei sich ist (rein frei ist), so ist diess eben hiemit nicht seine That (sonst müsste es sich dessen von Anfang an bewusst sein); sondern sofern wir das in das Auge fassen, dass es in jener Negation seiner selbst zugleich von dem Gegebenen frei ist, so ist diess sein ewiges Wesen; sofern wir aber nicht beide Seiten, sondern jene Freiheit vom Gegebenen für sich allein in das Auge fassen, so ist dieselbe That des Göttlichen im Ich, d. h. That der freien Reflexion in sich, sofern dieselbe nicht zum Andern aufgehoben, sondern blos freier Grund jener Negation des Gegebenen ist [1]).

---

1) Ist nun die Offenbarung hiemit ein sogenannter ewiger Akt? Nichts weniger; vielmehr ganz innerhalb der Geschichte ist so das Göttliche und doch zugleich ewig über ihr stehend; es ist die innerste ewige Kraft der Geschichte, die dem Ich unbewusst es über sein eigenes subjektives Selbstbewusstsein erhebt und erst hiemit auch in das Bewusstsein des Ich eintritt. Denn das Ich selbst ist wie immer, so auch in jenem negativen Monotheismus sowohl Nothwendigkeit als Freiheit; es ist frei in der reinen Negation seiner selbst als des natürlichen, aber es ist als Ich zugleich mit Nothwendigkeit zu sich als dem gegebenen aufgehoben; das Göttliche aber ist das im Ich, was blos der freie Grund jener Negation des Natürlichen ist, das, wodurch das Ich unbewusst zugleich reines Bewusstsein ist, d. h. das Göttliche ist die reine Freiheit im Ich. — Kann es einen Offen-

Jene absolute Freiheit vom Gegebenen aber, die das Ich in dem gegen es selbst rein negativen Gotte hat, diese Freiheit ist es allein, die (wie wir sahen) durch sich selbst, durch die reine Losreissung vom Gegebenen und den hiedurch hervorgerufenen Gegensatz nach aussen auch das Bewusstsein ihrer selbst hervorruft; sie begründet auch allein die ewige Wahrheit des alttestamentlichen Gesetzes, sie begründet überhaupt das Bundesverhältniss, und so gehört eben das Wahre und Ewige in der ursprünglichen Offenbarung nicht dem Ich selbst an, sondern nur dem Göttlichen in ihm, dem, was im Ich reine Freiheit ist. Dass aber das Ich jene reine Freiheit vom Gegebenen ursprünglich nur in der blossen Negation seiner selbst als des natürlichen, nur in dem rein negativen Gotte hat, dass ferner das Gesetz in Folge hievon auch später immer noch ein jenseitiges bleibt, und also jene absolute Freiheit doch nur erst in der Form einer Knechtschaft vorhanden ist, dass endlich das Ich, eben weil es nur in dem negativen Gotte als frei gesetzt ist, für sich selbst noch blos natürliches Bewusstsein ist (worin der Partikularismus des A. Testamentes begründet ist) [1]), — diess Alles hat, wie wir sehen, in dem blos sub-

barungsbegriff geben, welcher entschiedener die Einheit der geschichtlichen Entwicklung festhielte und wiederum schärfer es ausspräche, dass alles eigene Thun des Menschen nichts ist? Allein freilich tritt auch eben in dem Ursprunge der Offenbarung das am einleuchtendsten hervor, dass die Erlösung nur im ewigen Wesen des Geistes begründet ist; denn eben indem das Ich für sich selbst es nur zu dem reinen Schmerze über seine Endlichkeit bringt, ist andererseits hierin auch schon die ewige Freiheit thätig und zersprengt mit ihrer göttlichen Kraft die Bande des subjektiven Bewusstseins. Dagegen ist in der vorhergehenden Entwicklung das Göttliche nur erst als Möglichkeit da.

1) In dieser Beziehung ist das, was im Früheren über diese anthropologische Seite des Mosaismus gesagt wurde (Theol. Jahrb. IV, 3, 514), wenigstens noch genauer zu bestimmen. Das Volk ist allerdings in Folge dessen, was es im Mosaismus geworden ist, nicht mehr blos natürliches Bewusstsein; allein an und für sich selbst ist es doch nur diess, denn nur in seinem Gotte ist es als frei gesetzt; auch die freie Berechtigung des Einzelnen hat nur im Verhältniss zu Gott ihren Grund; der Wille des Volkes

jektiven, menschlichen und zeitlichen Bewusstsein seinen Grund. So ist also zugleich die Transcendenz und die Immanenz der Offenbarung (wenn man dieser so unzulänglichen Begriffe sich bedienen will) gerettet; beide sind nothwendig mit einander gesetzt; es ist auch erkannt, wie das Formell-Aeusserliche am Ursprunge dieser Offenbarung ganz Eins ist mit dem Aeusserlichen und Unvollkommenen ihres Inhaltes. Wie wenig will es dagegen der blos religiösen Anschauung gelingen, jene entgegengesetzten Seiten, dass Gott der Urheber der Offenbarung sein und dass doch das Unvollkommene daran nur in der menschlichen Entwicklung seinen Grund haben soll, widerspruchslos zusammenzubringen! Denn obwohl auch hier geltend gemacht werden soll, dass die Offenbarung als äusserlich historische noch an die menschliche Schwachheit anknüpfe, so ist

---

ist also für sich allein blos natürlicher Wille. Dieser reine Widerspruch zwischen der Bestimmtheit, die dem Willen für sich zukommt, und seiner Bestimmung in Gott ist ja aber nur der allgemeine Widerspruch des A. Testamentes. — Das A. Testament hat desshalb eine doppelte geistige Entwicklungsreihe, eine göttliche, nach welcher es nicht abschliesst, sondern nur die Vorbereitung für den N. Bund ist; diess ist die wahrhaft geistige Entwicklung im Prophetismus. Die andere Entwicklung dagegen ist die menschliche, nach welcher der A. Bund für sich selbst betrachtet (also als blos zeitliche Erscheinung) abschliesst. Nach dieser Seite kehrt er vielmehr in den Anfang zurück, von dem er ausgegangen ist; denn wie er in der ursprünglichen rein negativen Gottesanschauung mit der reinen Nichtigkeit alles Endlichen begann, so endigt er auch konsequent wieder im Koheleth mit der »Eitelkeit der Eitelkeiten.« Allein zwischen jenem menschlichen Anfang und diesem menschlichen Ende des A. Bundes ist doch der unendliche Unterschied, dass jener nur vom objektiven Wesen des Bewusstseins (d. h. des Willens) aus zur Nichtigkeit des Endlichen gekommen ist, daher er in seinem Gotte die reine Negation desselben anschaut, während dagegen dieses Ende des A. Bundes vielmehr ganz von der subjektiven menschlichen Erfahrung ausgeht. Indessen erhellt, wie auch in dieser Beziehung die geistige Entwicklung des A. Bundes ihr volles Licht nur durch den Ursprung der altestamentlichen Offenbarung erhält, wie er im Bisherigen dargestellt wurde.

doch andererseits hier nicht einzusehen, warum sie nicht vielmehr als von aussen kommende, übergeschichtliche That Gottes vielmehr von allem Menschlichen, Unvollkommenen frei sein sollte. Die innere Vergeblichkeit dieses Bemühens ist darin begründet, dass das religiöse Ich das Göttliche nur so betrachtet, wie es für das Ich, d. h. für den Willen ist, und ebendamit es selbst Wille sein lässt, obgleich ihm seine wahre Bedeutung doch nur darin liegt, dass es die absolute Einheit ist, die ewig über dem Willen steht. Andererseits (was damit zusammenhängt) geht das religiöse Bewusstsein gar nicht auf den objektiv-geschichtlichen Grund der Offenbarung aus, sondern es ist ihm nur um ihre rein religiöse Seite zu thun. In dieser Beziehung ist daher im Obigen zu der religiösen Betrachtung der Offenbarung nur der bestimmte geschichtliche Grund derselben noch hinzugekommen, und hier bleibt es ewig wahr, dass die Offenbarung nur die ganze und volle Geschichte ist, während die übrige eine blos subjektive und halbe ist. Denn in der Offenbarung ist es nicht blos das in sich zertrennte menschliche Bewusstsein, das die Geschichte bildet, sondern es ist zugleich die in diesem Bewusstsein thätige, aber ewig über ihm stehende, absolut freie Einheit, welche jene blosse Entzweiung aufhebt und es dem Ich zum Bewusstsein bringt, wie es in derselben zugleich reines Ich sei. Und darum weil hier zugleich die schlechthin freie Einheit von Subjekt und Objekt hervortritt, ist die Offenbarung nicht blos subjektive, sondern auch objektive Geschichte des Bewusstseins.

Wenn im Früheren gesagt wurde, dass das innere Wesen des Judenthums nicht in einer rein idealen Entwicklung sich darstellen lasse, dass es der Geschichte angehöre, nicht aber eine allgemeine Form des Bewusstseins als solchen sei, so findet diess jetzt erst seine vollständige Erläuterung. Dass vorerst nicht eine Entwicklung des Bewusstseins als solchen es sein könne, welcher das Judenthum angehört, diess erhellt von selbst; denn nur das, was im Bewusstsein nicht es selbst ist, die reine Freiheit im Ich, begründet die Offenbarung. Schon desshalb kann eine Entwicklung, die nur den idealen Stufengang des Bewusstseins darstellt, nicht auch die geschichtliche sein; denn

mit jener stehen wir von Anfang an im subjektiven Bewusstsein, während es doch im Wesen desselben liegt, dass es sich nicht durch sich selbst vollenden kann, sondern nur durch Offenbarung. Allein so ist die alttestamentliche Offenbarung doch im Wesen des Geistes begründet, ist also eine allgemein nothwendige Form desselben; warum soll sie dennoch eine nicht apriorisch aus dem Bewusstsein zu entwickelnde, sondern nur der Geschichte angehörige sein? wie ist Beides zu vereinigen? Die Antwort darauf liegt schon im Bisherigen. Denn obwohl der Ursprung der Offenbarung ein göttlicher ist, so bedarf es ja doch des Gegensatzes nach aussen, um dem Volke den Inhalt der Offenbarung zum Bewusstsein zu bringen. Diess ist von Wichtigkeit; denn hiemit erst ist die widersinnige Annahme einer sogenannten unmittelbaren, d. h. aussergeschichtlichen Einwirkung Gottes ganz abgeschnitten. Der Grund der Offenbarung liegt zwar nur im Göttlichen; nur jene reine Freiheit, jene Losreissung von den festen Verhältnissen des natürlichen Lebens ist es, die jenen Gegensatz des Bewusstseins gegen aussen herbeiführt und es dem Volke zum Bewusstsein bringt, dass es in dem rein negativen Gotte doch zugleich als Volk gesetzt sei. Eine göttliche Macht ist es also, die auch das äussere Schicksal des Volkes leitet, die selbst den Anlass des Offenbarungsbewusstseins hervorruft; aber doch bedarf es eben dieses Anlasses, des Gegensatzes gegen die fremde Religion und Nationalität, um das Positive in dem Verhältnisse des Volkes zu seinem rein negativen Gotte zum Bewusstsein zu bringen. Und diess allein ist der Grund, warum das Judenthum blos der Geschichte angehört; denn Alles, was ein Nebeneinandersein verschiedener geistiger Gebiete voraussetzt, gehört ebenhiemit nur der Geschichte an, nicht der rein idealen Entwicklung. Damit ist freilich die allgemein geschichtliche Nothwendigkeit des A. Bundes nicht aufgehoben, denn nicht der Grund desselben, sondern nur der nothwendige Anlass zu seiner Entstehung ist ein blos geschichtlicher. Aber eben hierin liegt doch der Mangel des A. Bundes; in jenem äusserlichen Anlasse ist auch die Aeusserlichkeit dieser Offenbarung selbst ausgesprochen. Die Freiheit, die das Ich als reines Bewusstsein

in seinem Gotte hat, ist nur erst eine rein negative Freiheit vom Gegebenen; sie kann daher auch nur am Gegensatze zum fremden Bewusstsein, in welchem diese Negation nicht gesetzt ist, sich ihrer bewusst werden. Indessen muss sich allerdings wenigstens von einem ewigen Plane der Geschichte reden lassen, in welchem auch der A. Bund seine Stelle hat, und der sich aus dem Begriffe derselben ableiten lässt; nur ist diess keine rein ideale Entwicklung mehr (denn diese kennt blos eine Stufenfolge, kein Nebeneinander verschiedener Geistesformen), sondern es ist bereits die Geschichte, wiewohl in ihrer ewigen Gestalt, abgesehen von dem blos Empirischen in ihr. Die Geschichte aber ruht auch nicht blos auf dem ewigen Wesen des Bewusstseins, sondern sie hat auch ihre physischen Bedingungen (und diese sind doch der letzte Grund des Nebeneinanderseins verschiedener Entwicklungsformen), obwohl auch in diesem Physischen eine höhere vernünftige Nothwendigkeit waltet.

Im Bisherigen ist ebenso das Ewige und Göttliche in aller Offenbarung anerkannt, als andererseits daraus hervorgeht, dass die Offenbarung in dem Sinne, in welchem sie blos als Historisches genommen wird, vielmehr noch eine Unvollkommenheit bezeichnet. Nicht der Mangel, sondern der unendliche Vorzug des N. Bundes ist es, dass er nicht in der unmittelbaren und äusseren Weise Offenbarung ist wie der alte [1]). Nach dieser letzteren Seite hin hängt die historische Offenbarung vielmehr zusammen mit jener Selbstentfremdung des Geistes, in deren äusserster Spitze sie ihren Ursprung genommen hat, und die den Fluch der Geschichte bildet, seitdem der Geist aus jener

1) Eben desswegen ist ja das Christenthum gegenüber von dem A. B. reine Offenbarung; denn während der letztere nach einer Seite hin im Subjektiv-Geschichtlichen, Menschlichen seinen Grund hat, so ist dagegen das Christenthum die Konsequenz des Göttlichen im A. Bunde selbst, es hat seinen Grund nur in der reinen ewigen Freiheit, nicht auch im Menschlichen. Allein eben hierin liegt ja andererseits, dass die wahre Offenbarung nicht mehr eine blos objektive (und insofern äusserliche) ist, wie die des Mosaismus, sondern ganz in der bewussten subjektiven Entwicklung vor sich geht, obgleich keineswegs das subjektive Bewusstsein selbst der Grund der Offenbarung ist.

ersten glücklichen Unschuld herausgetreten ist. Die Offenbarung hat dieser Entfremdung ein Ende gemacht, aber sie erst hat auch andererseits als historische dieselbe fixirt; in ihr als Offenbarung liegt das Heil aller Geschichte beschlossen, aber in ihr als blos historischer liegt auch der Tod aller Geschichte. Im Schicksale jenes Volkes, das unverrückt als starre Ruine die Ströme der Geschichte hat an sich vorbeirauschen sehen, in ihm steht es mit ewigen Zügen geschrieben, was es heisst, blos an historische Offenbarung glauben; in diesem Sinne ist das jüdische Volk allein der konsequente Offenbarungsgläubige. Allein darum eben soll nur das Ende alles blos Geschichtlichen auch sein Ende sein; nur vor der vollendeten Offenbarung im Geiste und in der Wahrheit wird die blos historische weichen. Und so ist das Schicksal des Volkes doch wieder auf das Engste verflochten mit der Religion, von der es so beharrlich sich ausgeschlossen hat, es ist verflochten vor Allem mit der Geschichte des Volkes, das gleich ihm und doch in so ganz anderem Sinne vor allen andern zum Träger des Ewigen und Göttlichen sich gemacht und demselben sein nationales Dasein zum Opfer gebracht hat, das gleich ihm einer Wiedergeburt wartet und gleich ihm als das »verachtete, voller Schmerzen und Krankheit« jenes Wort wahr machen soll: »die Strafe liegt auf ihm, auf dass wir Friede hätten und durch seine Wunden sind wir geheilt«! — Darin liegt ja auch für den Apostel der Heiden das Geheimniss der Geschichte seines Volkes, dass dieselbe an die Vollendung des Heiles geknüpft sei. »Blindheit ist Israel eines Theils widerfahren, bis dass die Fülle der Heiden eingegangen sei.« Was von der äussern Vollendung gesagt ist, das hat seine Wahrheit in der geistigen. Dann erst wird auch der wandernde ewige Jude zu seiner Ruhe eingehen, wenn der Fluch jener Selbstentfremdung, den er in seiner härtesten Gestalt getragen hat, gänzlich und für immer von dem Geiste genommen sein wird. In diesem Sinne hat der Geist der neuen Zeit auf das Judenthum schon mehr gewirkt als alle früheren Jahrhunderte zusammen. Allein nur die Vollendung des Christenthums wird auch die Vollendung des jüdischen Volkes sein.

II.

Anzeigen.

Das Wesen des christlichen Glaubens vom Standpunkte des Glaubens dargestellt von W. M. L. De Wette. Basel, Schweikhauser 1846. 492 S. 3 fl.

Die Tendenz dieser Schrift sowohl, als die beiden divergirenden Elemente desselben sind schon in dem Titel enthalten. Soll das Wesen des christlichen Glaubens dargestellt sein, so ist darin schon das stillschweigende Bekenntniss eingeschlossen, dass derselbe auch manches Unwesentliche und Unhaltbare mit sich führe, welches in dieser Darstellung ausgeschieden werden soll. Wer kann aber darüber entcheiden, als die Wissenschaft? Auf der andern Seite soll dieses Wesen des christlichen Glaubens vom Standpunkte des Glaubens aus dargestellt werden; dieser Beisatz, wenn er nicht eine blosse Accommodation besagen sollte, wie er es denn nicht will, enthält eine stille Opposition gegen die Ansprüche und Uebergriffe der Wissenschaft oder der Philosophie. Es liegt also darin bereits der grosse Dualismus zwischen Glauben und Wissen, wie er sich durch die ganze neuere Theologie hindurchzieht, und wie er auch in dieser Schrift überall hervorbricht. Unmöglich also wird sie den Zweck erreichen können, welchen sie sich vorgesetzt hat, »in den Widerstreit der Richtungen unserer Zeit verständigend und versöhnend hineinzutreten.« Sie vermöchte diess bloss, wenn sie selbst innerlich harmonisch oder von höherer Einheit wäre. So aber wird sie beide entgegengesetzte Richtungen verletzen, der einen wird sie zu orthodox, der andern zu heterodox erscheinen, d. h. ihre innere Halbheit wird überall zu Tag kommen. Dasselbe liegt aber in der von Anfang an dem Publikum schon in der Schrift über Religion und Theologie vorgelegten theologischen Richtung des Verf. Wie schon dort der Zwiespalt zwischen verständiger und glaubiger Ansicht mehr verdeckt, als gelöst worden ist, so ist es auch hier der Fall; sein wissenschaftliches Gewissen erlaubt es ihm nicht, Alles, was zum Wesen des Glaubens gerechnet wird, ohne Weiteres anzunehmen, er will die Rechte der Wissenschaft oder des Verstandes anerkennen und geltend machen, aber er thut diess gleichsam nur aus Laune; das

eine Mal nämlich wird die wissenschaftliche Ansicht durchgeführt und der Glaube muss sich darein ergeben, das andere Mal aber entzieht er sich ihren Angriffen durch einen *salto mortale* des Glaubens oder »der frommen Begeisterung,« und zwar nach wiederholter ausdrücklicher Erklärung nicht weil die innere Nothwendigkeit der Sache es fordert, sondern weil es so »den Wünschen, Forderungen und Bedürfnissen des Gemüthes« entspricht.

Die Frage ist aber einfach die: Soll die Wissenschaft auf dem Gebiete der Dogmatik gelten oder nicht? Nein? dann mag sich der Glaube ein Haus bauen, wo es ihm beliebt. Oder Ja? dann muss auch ihre Stimme überall gehört werden. Aber bald auf die rechte, bald auf die linke Seite schauen, oder zweien Herren dienen, wo jeder das Gegentheil vom andern fordert, ist unmöglich.

Was ist aber das Princip des Glaubens, von welchem der Verfasser ausgeht, genau besehen anders, als die wissenschaftliche Weltanschauung mit einem frommen Namen getauft? Wie schon über Schleiermacher bemerkt worden ist, dass er eben darum die feste Norm der Schrift nicht vorangestellt habe, weil diese seinem wissenschaftlichen Sinne nicht überall conform gewesen wäre, dass er lieber Alles aus dem frommen Abhängigkeitsgefühl deducirte, aus welchem er herausnehmen konnte, was ihm zusagte: so ist es auch bei De Wette. Was dem Schleierm. Gefühl heisst, nennt De Wette Gemüth, und der Ausdruck desselben ist der Glaube. So tief er nun aber in der Einleitung die philosophische Erkenntniss unter den Glauben setzt, sofern der »Verstand« nur auf das Endliche beschränkt sei, im Gebiete des Unendlichen es aber höchstens zu verneinenden Aussagen bringen könne, so muss er doch auf der andern Seite wieder zugeben, dass die philosophische Erkenntniss höher stehe, sofern er sagt, dass der Glaube die bildliche Form nie entbehren könne (und so auch die Dogmatik nicht), die Wissenschaft aber bis zur reinen Idee aufsteige.

Wenn nun aber auch Schleiermacher im Verlaufe seiner theologischen Entwicklung immer positiver und glaubiger geworden ist, so trägt doch seine Dogmatik des Negativen noch genug in sich. De Wette dagegen, so frei er sich auf andern Gebieten der Theologie bewegt, so entschieden gibt er in dieser »systematischen Darstellung der christlichen Glaubenslehre« dem kirchlichen Glauben das Jawort. Er schwingt sich gern aus dem unheimlichen Reiche des Zweifels in die höhere Region des Glaubens empor, wo das Gemüth seine Befriedigung findet, und insofern wird diese Schrift des Verf., den man sonst auf die linke Seite zu stellen gewohnt war, als ein Gewinn und Fortschritt begrüsst werden, von denen nämlich, welche in unsern Tagen die Reaction als

Fortschritt auszurufen belieben; er redet ja von der ursprünglichen Einigung der Menschen mit Gott, er weiss von den Wundern so viel Schönes zu sagen, er nimmt die Erbsünde an, er nennt Christus den urbildlichen Sohn Gottes, er behauptet die Inspiration der heiligen Schrift, er lehrt die Unsterblichkeit und Auferstehung, ja er erschrickt auch nicht vor einer ewigen Verdammniss. Aber ihr dürft wohl zusehen, ob er nicht ebensogut, wie Schleiermacher oder die alten Hegelianer, der kirchlichen Terminologie einen andern fremdartigen Sinn untergelegt hat.

Die ursprüngliche Einigung der Menschen mit Gott und die ursprüngliche Einheit alles Seins in Gott ist Schleiermacher's ursprüngliche Vollkommenheit der Welt und des Menschen, aber keineswegs nach der kirchlichen, historischen Ansicht des Dogma's, wiewohl De Wette dieser mehr zugibt als Schleiermacher. — Die Wunder fordert er für das Gemüth, aber er kann sich doch mit vielen nicht befreunden, namentlich will er das grösste Wunder, die Auferstehung Christi, innerlich und geistig deuten, die Himmelfahrt lässt er ganz fallen. — Die Erbsünde ist ihm nichts als die Thatsache, dass böse Neigungen von einem Geschlecht zum andern sich vererben, aber die Freiheit ist dadurch nicht gefährdet worden. — Christus wird der Sohn Gottes genannt, aber er ist nichts als der urbildliche, vollkommenste Mensch. — Die »Eingeistung« der heiligen Schrift ist keineswegs eine infallible. — Die Lehre der Schrift vom ewigen Leben ist blos symbolisch zu verstehen.

Ausserdem lassen sich noch Punkte genug nachweisen, worin De Wette von der Kirchenlehre abweicht, und da diese sich eben jetzt wieder innerlich und äusserlich zu consolidiren sucht, so wird eine so weit gehende Heterodoxie nicht versöhnend wirken können. Auf der andern Seite aber wird der nicht blos Glaubende, sondern auch Denkende unmöglich sich zufrieden stellen, wenn die Dogmen überall nur als Postulate des frommen Gefühls, als Herzenswünsche ihre Wahrheit haben sollen.

Schliesslich noch einige, mehr äusserliche Bemerkungen:

Die Anordnung des Ganzen hat manches Auffallende, so ist die Lehre von Gott nicht als selbstständiges Hauptstück dargestellt, sondern unter den Abschnitt von der ursprünglichen Einigung der Menschen mit Gott eingereiht, auch sind die, wenn man so sagen darf, christlichen Eigenschaften Gottes erst an den Schluss des Ganzen, zugleich mit der Lehre von der Dreieinigkeit gestellt. Das Letztere hätte mit Schleiermacher einen guten Sinn, und die Vertheilung der göttlichen Eigenschaften nach ihm nichts Austössiges, wenn dieselben doch keinen

weitern Anspruch machen, als subjective Aussagen zu sein; anders aber ist es bei De Wette, welchem »die Dogmatik wesentlich Gottesglauben ist.« — Ferner ist die Erhaltung der Welt mit der Schöpfung unter den genannten ersten Abschnitt des ersten Theils zusammengestellt, die Regierung der Welt aber bildet erst das Ende der Dogmatik (2ten Theils dritter Abschnitt: »Das christliche Heil in Uebereinstimmung mit der Weltordnung.«) — Das dritte Hauptstück des zweiten Theils (»Christus in seiner Gemeinde, der heilige Geist im einzelnen Glaubigen und in der Gemeinde«) gehört offenbar nicht in den ersten Abschnitt, der von den geschichtlichen Thatsachen des Heils handelt, sondern in den zweiten, welcher als Lehre vom heiligen Geist (oder Reich des heiligen Geistes) das individuelle Heil und das Heil in der Gemeinde zu behandeln hätte.

Was ferner die Masse des Inhalts betrifft, so ist Manches aufgenommen, was nicht oder wenigstens nicht in dieser Ausdehnung hieher gehörte. Abgesehen von den historischen Expositionen, welche für ein weniger theologisch gebildetes Publicum vielleicht dankenswerth sind, ist z. B. im ersten Theil, ersten Abschnitt, das dritte Hauptstück: »Die sittliche oder Zweck-Einheit der Welt in Gott« unverhältnissmässig weit ausgesponnen, ferner im zweiten Theil, zweiten Abschnitt das erste Hauptstück »die Heilsordnung«, ist die Busse in seelsorgerlicher Hinsicht abgehandelt, während das innere Wesen derselben geschildert sein sollte; sodann das zweite Hauptstück »von der Kirche« führt die verschiedenen Formen des Kirchenlebens auf, welche gewiss nicht in die Dogmatik gehören. Beiläufig gesagt dehnt hier der Verf. das gegenwärtig allgemein laut gewordene Verlangen nach grösserer Geltung des liturgischen Elements im Gottesdienst so weit aus, dass er vorschlägt, beim öffentlichen Gottesdienste sollte nur Verlesung eines biblischen Abschnitts, Gebet und Gesang und Verwaltung der Sacramente stattfinden, die Erbauung aber durch Rede den freien Gemeinschaften (Conventikeln) überlassen werden, welche ihre Prediger nach ihrem Geschmack zu wählen hätten.

Endlich der Ton und die Haltung des Buchs ist in vielen Partieen für das grössere Publikum zu hoch, der Hauptzweck sollte aber nach der Vorrede »eine einfache und für jeden Gebildeten verständliche Darstellung« sein. F.

Exposé critique de la philosophie de la religion de Kant. Par Timothée Colany. Strasb. 1845. 184 S. 4.

Die Theol. Jahrbücher haben schon wiederholt auf die Erscheinung hingewiesen, dass der deutschen Theologie seit einigen Jahren in

Frankreich grössere Beachtung zu Theil zu werden anfängt. Sehr tief ist zwar die Bekanntschaft mit derselben bei unseren westlichen Nachbaren noch nicht eingedrungen; es bedurfte erst der neuesten politisch-religiösen Bewegungen, um die Aufmerksamkeit des grösseren Publikums in Frankreich auf die religiösen Zustände Deutschlands hinzulenken, und es sind bei dieser Gelegenheit selbst in tonangebenden Journalen so merkwürdige Urtheile und Vorstellungen zum Vorschein gekommen, dass wir auf die Bedeutung, welche unserer Theologie jenseits des Rheins beigelegt wird, eitel zu sein noch wenig Grund haben. So sind auch die französischen Schriften, welche sich theils ausdrücklich mit der deutschen Theologie beschäftigen, theils wenigstens eine nähere Bekanntschaft mit derselben verrathen, weit zum grössten Theile von solchen ausgegangen, die sich entweder in Deutschland selbst aufhalten, wie Amand Saintes, oder an Deutschland angrenzenden Ländern von gemischter Bevölkerung, dem Elsass oder der Schweiz, angehören. Indessen ist auch dieser beschränktere wissenschaftliche Verkehr zwischen den beiden Nationen theils an sich selbst immerhin beachtenswerth, theils kann er auch künftig noch zu fruchtbareren Ergebnissen hinführen. Aus diesem Gesichtspunkt erschien uns auch die obengenannte Schrift eines wohl noch jüngern Strassburger Gelehrten beachtenswerth genug, um unseren Lesern in der Kürze über sie zu berichten.

Das Thema derselben ist, wie der Titel besagt, eine Darstellung und Kritik der Kantischen Religionsphilosophie. Indessen hat der Hr. Verf. seine Aufgabe mit Recht in weiterem Umfange aufgefasst, und sich bemüht, dieses religionsphilosophische System in seinem Zusammenhang nicht blos mit der übrigen Kantischen Philosophie, sondern mit der gesammten Entwicklung der protestantischen Theologie zu begreifen. Er stellt zu dem Ende seiner Ausführung über Kant eine historische Einleitung (S. 3—63) voran, welche nach kürzeren Vorbemerkungen über den Protestantismus des 16ten und 17ten Jahrhunderts ausführlicher von dem Verhältniss der Philosophie zur Religion und der Umgestaltung der altkirchlichen Dogmatik in einen subjektiv kritischen Rationalismus, von Descartes und Bayle, Leibnitz, Spinoza, vom Pietismus und Wolfianismus, dem englischen Deismus, der französischen Philosophie und der deutschen Aufklärung, endlich von Semler, dem Wolfenbüttler Fragmentisten und Lessing handelt. Die Ordnung dieser Materien ist, wie man sieht, nicht durchaus zu loben; Spinoza z. B. war nicht blos vor Leibnitz, sondern auch vor Bayle zu setzen, dem er nicht allein der Zeit, sondern auch der Sache nach vorangeht, vor ihm dagegen der Cartesianischen Rationalisten (Alex. Roell, Balth.

Bekker u. A.) zu erwähnen, denn diese drei Erscheinungen stellen einen stufenweisen Fortschritt in der Entwicklung des Verhältnisses von Philosophie und Religion dar. Die von den Cartesianern behauptete Identität beider wird in Spinoza zu ihrer Verschiedenheit und Gleichgültigkeit gegen einander, und diese geht bei Bayle zum Widerspruch fort; mit Leibnitz, welcher wesentlich mit Wolff zusammengehört, beginnt eine neue Reihe. Ebenso ist es verfehlt, wenn der englische Deismus dem späteren Wolffianismus, und der Semler'sche Rationalismus der grossentheils von ihm zehrenden deutschen Aufklärung nachgestellt ist. Im Uebrigen referirt unsere Schrift in der Hauptsache klar und richtig.

Dasselbe Lob können wir auch der Darstellung der Kantischen Theorie ertheilen, welche passend in drei Abschnitte zerfällt: 1) *Les idées religieuses de la raison théorique;* 2) *les postulats religieux de la raison practique;* 3) *accomodation au christianisme* (die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft). Ueber manche einzelne Angaben des Verf. liesse sich wohl streiten; indessen wollen wir hier nicht weiter auf diese Einzelheiten eingehen, noch weniger die Excerpte des Verf. zum zweitenmal excerpiren, und nur das mag bemerkt werden, dass der Hr. Verf. für seinen dritten Abschnitt auch die Schrift »Streit der Facultäten« hätte beiziehen sollen, da diese auch sonst anziehende Schrift über Kants Stellung zur positiven Theologie einige nicht ganz unwichtige Aufschlüsse giebt; so findet sich z. B. nur hier (S. 238 b. Hartenstein) die mythische Ansicht von der Auferstehung Jesu angedeutet.

Eine der ersten Fragen ist bei einer Abhandlung, wie die vorliegende, nothwendig die nach dem eigenen wissenschaftlichen Standpunkt des Verf. und dem Einfluss desselben auf seine Darstellung Hier muss aber Ref. gestehen Manches zu vermissen. Der Hr. Verf. zeigt zwar eine ziemliche Bekanntschaft mit den Schriften neuerer und älterer Philosophen, aber an einer ganz scharfen und eindringenden Auffassung allgemeinerer Fragen und wissenschaftlicher Systeme scheint es ihm zu fehlen. Man nehme z. B. die folgende Reflexion, durch welche derselbe die rationalistische Christologie zu widerlegen sucht: *Comme les rationalistes admettent, que c'est Jésus qui a apporté la religion rationelle, il faut bien reconnaître qu'il est le bienfaiseur de tout le genre humain, qu'il est au-dessus de tous les autres hommes, et on ne peut s'empêcher du se demander, d'où lui vient cet honneur et ce privilége excessifs. — La seule réponse possible, c'est qu'il y fut prédestiné, c'est qu'il eut un secours surnaturel, c'est que sa nature avait une valeur surhumaine* u. s. f. Das ist ungefähr, wie wenn die Rechtsphilosophie auf die Frage: woher haben die Fürsten ihre über das ganze übrige

Volk erhabene Stellung? antworten wollte: von Gottes Gnaden. Wie diese Antwort das Königthum, statt es zu erklären, für etwas schlechthin Unerklärliches, aus dem Wesen des Staats nicht Abzuleitendes behauptet, so macht es der Verf. mit der Person Christi: um die geschichtliche Bedeutung dieser Person zu erklären, soll sie zu etwas schlechthin Ungeschichtlichem und Unbegreiflichem gemacht werden müssen. Die näher liegende Erklärung ist doch für den Rationalisten gewiss die, dass eben Christus vermöge seiner natürlichen Anlage und ihrer gleichfalls natürlichen Entwicklung, unter dem Einfluss der geschichtlichen Zustände seiner Zeit diese in ihrer Art einzige Grösse geworden sei; sollte er diese Antwort unhaltbar finden, so würde er nur schliessen können, dass es sich auch mit seiner specifischen Einzigkeit anders verhalte, als man gewöhnlich annimmt. Der Verf. hat hier dem Rationalismus statt dessen eigener Consequenz die seines supranaturalistischen Standpunkts untergeschoben.

Auch das Kantische System selbst scheint uns der Verf. an einigen Punkten schief aufgefasst zu haben. So leitet er gleich S. 64 seine Darstellung dieses Systems mit der Bemerkung ein: die meisten Geschichtschreiber der Philosophie lassen sich durch die Bedeutung, welche der theoretischen Seite desselben (der Kritik der reinen Vernunft) zukomme, zu der Annahme verführen, dass eben diese auch die grösste dogmatische Bedeutung im System habe; aber wer Kant's Werke gelesen habe, werde diese Ansicht der Meinung des Philosophsen diametral entgegengesetzt nennen müssen, da diese nur der praktischen Vernunft eine absolute Geltung zuerkenne. Das Letztere haben nun wohl die Gelehrten bisher auch gewusst; wenn sie aber nichtsdestoweniger auf die Kritik der reinen Vernunft das Hauptgewicht gelegt haben, so war diess ganz in der Ordnung, denn so wichtig die Autonomie der praktischen Vernunft im Kantischen System ist, so lässt sich doch der philosophische Werth dieser Bestimmung durchaus nur aus ihrem Zusammenhang mit der Kritik der theoretischen Vernunft verstehen; abgesehen davon erscheint nicht blos der Glaube an Gott und Unsterblichkeit als ein inconsequenter Rückfall in die alte Metaphysik, sondern auch Kant's grossartiger Moral ist ihre Grundlage entzogen; diese liegt eben darin, dass das Subjekt, nachdem es auf die Wahrheit des objectiven Seins verzichtet hat, nur noch in sich selbst und seinem freien Handeln die Wahrheit finden kann: die Ausschliessung aller sinnlichen Triebfedern aus der Moral ist bei Kant nur die praktische Anwendung des Satzes, dass die Erscheinung nicht das Ding an sich sei.

Ueber Kant's praktische Philosophie fällt der Verf. unter Anderem das Urtheil (S. 119), es fehle in derselben an einem Vermögen,

das zwischen dem Sittengesetz und der Sinnlichkeit in der Mitte stände: *En effet, à qui la loi s'imposait elle? A elle même, c'est à dire, à la raison pratique, à la liberté? Mais c'est un contre-sens; une loi autonome ne peut s'imposer* u. s. f. Wenn der Hr. Verf. das Verhältniss zwischen der allgemeinen und der individuellen Seite des menschlichen Willens näher erforscht hätte, würde er den Satz, dass die Freiheit sich selbst ein Gesetz auflege, nicht so widersinnig gefunden haben. Dass darum die Kantische Deduktion in wissenschaftlicher Beziehung nicht ohne Mängel ist, soll nicht geläugnet werden.

Bei dem eben angeführten Anlass und sonst (S. 110. 117. 123.) redet Colany von einem *nouveau système, ou tout au moins une rectification du système précédent,* welche Kant's Religion innerhalb der Gr. d. bl. V. im Vergleich mit seiner Kritik der praktischen Vernunft enthalte. Diese Veränderung soll darin bestehen, dass Kant jetzt erst die Wahlfreiheit zwischen die Vernunft und Sinnlichkeit in die Mitte stelle, daher auch jetzt erst den Begriff des Bösen erhalte, und die absolute Anforderung des Sittengesetzes zur Darstellung desselben als eines unerreichbaren Ideals herabstimme. Mit Recht bemerkt jedoch unsere Schrift selbst S. 135: *En réalité le changement entre les deux systèmes n'est donc pas immense, et il ne consiste que dans l'aveu plus franc de la faiblesse humaine et de la nécessité d'une religion, tandis que d'abord il ne s'agissait que de son utilité.* Der ganze Unterschied der angeblichen zwei Systeme besteht wirklich nur darin, dass die spätere Schrift die Grundsätze der früheren genauer entwickelt und anwendet; was Kant jetzt das radikale Böse nennt, ist weiter nichts als, wie er selbst sagt, die Sinnlichkeit, und was er über die Ueberwindung des Bösen und die Rechtfertigung lehrt, ist, mit Ausnahme der Deduktion der Kirche, gleichfalls schon in der Kritik d. prakt. Vern. I. Th. II. B. 3. Hauptst. Nr. IV (S. 243 f. b. Hartenst.) ausgesprochen.

Wir müssen uns eines weitern Eingehens auf die vorliegende Schrift enthalten. In dem Kreise, für den sie zunächst bestimmt ist, wird sie ohne Zweifel dazu dienen, eine genauere Bekanntschaft mit einer der wichtigsten Erscheinungen in der Geschichte der deutschen Religionsphilosophie zu befördern; die Deutschen freilich werden sich immer zunächst an die Quelle selbst halten.

Die protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin. Von F. Trechsel. Zweites Buch. Lelio Sozini und die Antitrinitarier seiner Zeit. Heidelb. 1844. xvi u. 496 S. Preis 4 fl.

Der Hr. Verf., durch den ersten Theil dieses Werks, seine Geschichte Servets (s. diese Jahrbb. I, 405 ff.), längst Allen, welche sich für derartige Untersuchungen interessiren, vortheilhaft bekannt, giebt uns in dem vorliegenden zweiten Bande desselben einen weiteren sehr dankenswerthen Beitrag zur Kenntniss einer Erscheinung, die es durch ihre Bedeutung für die Geschichte des Protestantismus, ihre tiefgreifenden Wirkungen, ihren engen, nur zu oft verkannten Zusammenhang mit dem Princip der Reformation in hohem Grade verdient, mit den Mitteln der gegenwärtigen Wissenschaft auf's Neue durchforscht zu werden. Indem sich Ref. einer kurzen Anzeige dieser Arbeit unterzieht, gereicht es ihm zu besonderem Vergnügen, nicht blos die Vorzüge, welche schon die Schrift über Servet auszeichneten, fleissige Detailforschung, gewissenhafte Sorgfalt in Sammlung und Sichtung des Materials, gesundes kritisches Urtheil an ihr rühmen zu können, sondern auch im Ganzen ihres historischen Verfahrens einen entschiedenen Fortschritt zu vollständigerer Beherrschung des Stoffs und organischerer Behandlung wahrzunehmen. Allen Anforderungen ist wohl in dieser Beziehung immer noch nicht genügt, wir wollen indessen mit dem Hrn. Verf. hierüber um so weniger rechten, je billiger es ist, einer Arbeit, welche reichhaltige Materialien in mühsamer Einzelforschung zu sammeln hat, ein relatives Vorherrschen des Stoffs über die Form zu Gute zu halten, und je bereitwilliger auch der Hr. Verf. selbst anerkennt, dass sein Hauptaugenmerk eben auf den historischen Stoff gerichtet gewesen sei. Im Uebrigen müssen wir uns im Folgenden auf eine gedrängte Uebersicht über den reichen Inhalt unserer Schrift beschränken, da uns zu einer eingehenderen Prüfung ihrer Resultate weder der Raum noch die Mittel zu Gebote stehen.

Der erste von den sechs Abschnitten, in welche der Hr. Vf. sein Buch getheilt hat, führt uns zunächst in das Land, aus welchem die Nachfolger Servets, die Stifter und Vorgänger des Socinianismus ursprünglich hervorgegangen sind, nach Italien, zeigt uns den Hof Leo's X. mit seiner klassischen und ästhetischen Bildung, seinem religiösen Synkretismus und seinem modernen Heidenthum, verfolgt sodann in einer fleissigen Darstellung, der übrigens auch schon Gieseler im neusten Band seiner Kirchengeschichte gründlich vorgearbeitet hatte, die Regungen eines evangelischen Geistes in Rom selbst, wo der milde Contarini an der Spitze einer freieren Parthei stand, in Ferrara, Modena,

Siena und Bologna, und bis nach Neapel hinab, wo sich an den edeln Mystiker Valdez (der vielfach, auch noch von Baumgarten-Crusius in seinem Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 568, mit Unrecht zu den Antitrinitariern gezählt wird) Peter Martyr Vermigli, Bernhardin Ochino u. A., zunächst noch innerhalb der katholischen Kirche, anschlossen; erzählt weiter die Reaktion der streng kirchlichen Parthei unter Kardinal Caraffa (Papst Paul IV), die Einführung der Inquisition und die Verdrängung der reformatorischen Elemente aus Unter- und Mittelitalien, ihre Ausbreitung in Piemont und besonders im Venetianischen, und ihr endliches Unterliegen in dieser letzten Freistätte, welches die Flucht so vieler evangelisch Gesinnten aus Italien, und darunter auch solcher Männer zur Folge hatte, welche theils durch Servet, theils auch durch eigenes Nachdenken auf Zweifel gegen die Trinitätslehre gerathen waren, und nun diese Denkweise weiter in die nördlichen Länder verbreiteten. Die namhaftesten unter diesen sind Ochino, der schon 1542, Gribaldo, der 1555, Biandrata, der um 1557, Val. Gentile, der, wie es scheint, um dieselbe Zeit, Italien verliess — Lelio Sozini hatte gar nie seinen festen Aufenthalt daselbst genommen.

Durch die italienischen Flüchtlinge verbreitete sich der Antitrinitarismus zum Theil in einer damals noch häufigen Verbindung mit anabaptistischen Tendenzen in die Schweiz, und veranlasste zunächst in Graubündten Zerwürfnisse und Bewegungen, deren unfruchtbares, obwohl dem Historiker nicht zu erlassendes Detail unser zweiter Abschnitt S. 64—136 beschreibt. Unter den Männern, die in diesen Verhandlungen eine Rolle spielten, tritt auf der einen Seite Camillo Renato, mit einer nicht blos der objektiven Bedeutung der Sakramente, sondern auch der orthodoxen Christologie gefährlichen Lehre von der inneren Wirkung des Geistes, auf der andern der starre und zelotische Agostino Mainardo besonders hervor; die Vermittlungsversuche des von dem Hrn. Verf. richtig dargestellten, unzuverlässigen und dogmatisch indifferentistischen Vergerio (damals, nach seinem Uebertritt zum Protestantismus, Pfarrer zu Vicosoprano), dienten mehr zur Verwirrung, als zur Beilegung der Sache, und es war nicht zu verwundern, dass am Ende, nachdem Vergerio in Tübingen eine Anstellung gefunden hatte, die unruhigsten unter den Italiänern aus Graubündten vertrieben wurden.

Ungleich nachhaltiger war der Einfluss des antitrinitarischen Geistes in anderen Theilen der Schweiz, wo derselbe Gelegenheit hatte tiefere Wurzeln zu schlagen, und von bedeutenderen Persönlichkeiten getragen wurde, in Zürich und in Genf. Die erste von diesen Städten war der Hauptaufenthaltsort des Mannes, welcher dieser Denkweise zuerst mit Entschiedenheit die Richtung und Gestalt gab, durch die ihre weiteren

Erfolge bedingt waren, und die wir auch allein als die consequente Ausbildung des Antitrinitarismus betrachten können, des Lelio Sozini, wogegen der Arianismus der Genfer Antitrinitarier eine merkwürdige, und gleichfalls nicht ohne Einfluss auf das socinianische System gebliebene Uebergangsformation darstellt, die zwischen der pantheistischen Mystik eines Servet und dem nüchternen Theismus der Socine in der Mitte stehend auch von dem Hrn. Verf. wohl besser der weiter entwickelten socinischen Lehrweise vorangestellt worden wäre. L. Sozini, nächst Servet unstreitig der bedeutendste von den älteren Antitrinitariern, ein Mann von klarem und scharfem Verstande, mehr als gewöhnlicher Weltbildung und Geschäftsgewandtheit, dabei ein Charakter, dessen sittlichen Ernst, dessen Ehrenhaftigkeit, Offenheit, Liebenswürdigkeit und Gemüthlichkeit auch der Hr. Verf. S. 140 rühmend anerkennt, der Freund Bullingers und Melanchthons und mancher anderer protestantischer Wortführer, war vorzugsweise geeignet, in die vielfach verworrenen Theorieen der Antitrinitarier Licht zu bringen, und die innerlich zwiespältigen Spekulationen der Früheren mit Ausstossung des mystischen Elements auf das einfache Maass einer, freilich einseitigen und allzu äusserlichen, sittlichen Weltansicht zurückzuführen. Es ist von vielem Interesse, aus der sorgfältigen Darstellung des Hrn. Verf. zu sehen, wie sich Lelio's Zweifel gegen die kirchliche Lehre und die ganze subjektive Richtung seines theologischen Denkens an den Fragen über die Auferstehung des Leibes, über Busse und Gnadenwahl, über die Sakramente und über die Trinität entwickeln, wie er aber auch in demselben Maasse, als er mit sich selbst in's Reine kommt, den Männern der herrschenden Kirche unter den Protestanten verdächtig, und sich mit seinen Untersuchungen auf sich selbst und wenige Vertraute zu beschränken genöthigt wird. Eben diese waren es auch, durch welche Lelio's geschichtliche Wirkung vermittelt wurde; er selbst liebte die Ruhe und Zurückgezogenheit zu sehr, um bei seinen Lebzeiten einen Aufsehen erregenden Schritt zu thun; erst nach seinem Tode zeigte sich seine ganze Bedeutung, als seine Schüler und Nachfolger seine Resultate proklamirten und weiter verfolgten.

Der Nächste von diesen, welchen uns die vorliegende Darstellung sofort vorführt, ist L. Sozini's älterer Zeitgenosse, Bernhardin Ochino. Schon von Hause aus, als Franciscaner und Scotist, der socinianischen Denkweise nicht fernstehend, wurde dieser Mann durch Lelio, mit dem er als Prediger der Locarnischen Gemeinde in Zürich in nahe Verbindung trat, mit allen den Zweifeln gegen die kirchliche Lehre erfüllt, die diesen selbst bewegten. Der Hr. Verf. belehrt uns durch ausführliche Auszüge aus Ochin's Schriften, namentlich aus seinem Haupt-

werk, den Dialogen, wie dieser jene Zweifel an den Lehren von der Erbsünde, der Versöhnung, den Sakramenten, besonders aber an der Trinitätslehre durchführte. Man sieht hier die Grundzüge des spätern socinianischen Systems und selbst einzelne von seinen Beweisen und Nebenzügen schon so bestimmt vorgebildet, dass sich auch hierin L. Sozini's Einfluss auf Ochino deutlich ankündigt. Ganz isolirt steht dagegen der Letztere mit seiner Vertheidigung der Polygamie, die in jener Zeit höchstens an den Münster'schen Wiedertäufern eine Analogie findet — denn die Nachgiebigkeit unserer deutschen Reformatoren hinsichtlich der Bigamie Philipps von Hessen kann man nicht wohl hieher rechnen. Kaum war aber Ochino mit diesen kühnen Zweifeln hervorgetreten, so zeigt sich auch alsbald, welchen Anstoss sie erregen mussten: seines Amtes entsetzt musste er erst nach Polen, zuletzt auch von da nach Mähren fliehen, wo ihn bald darauf, im J. 1565, der Tod ereilte.

Eine weniger consequente Bildungsform des Antitrinitarismus und der ganzen diesem zu Grunde liegenden Denkweise stellt sich uns, wie bemerkt, in denjenigen dar, welche gleichzeitig mit den eben Genannten, aber Servet noch näher stehend, den Widersprüchen des kirchlichen Dogma durch eine subordinatianische Trinitätstheorie zu entgehen suchten. An der Spitze dieser Reihe steht der Paduanische Rechtsgelehrte Gribaldo, der wegen der von ihm behaupteten Unterordnung des Sohns und Geistes unter den Vater und seiner damit in Verbindung stehenden, an die Stelle der beiden Naturen in Christo die Eine Natur des Logos setzenden Christologie zuerst Genf, dann Tübingen (wohin ihn Herzog Christoph auf Verger's Rath berufen hatte) verlassen musste, und sich in Bern nur mit Mühe durch einen Widerruf rettete. Nächst ihm ist der bekannte Piemontesische Arzt Giorgio Biandrata zu nennen, den verwandte Ansichten nöthigten, sich von Genf und Zürich nach Siebenbürgen zu flüchten; in den Aeusserungen desselben tritt schon damals ein Punkt hervor, den er auch später festgehalten hat, die Behauptung nämlich, dass jedes Gebet durch einen Mittler an Gott gerichtet, daher Gott durch Christus angerufen werden müsse, was wir hier dessbalb bemerken, weil es beweist, dass seine spätere Opposition gegen Franz Davidis doch nicht blos die unlauteren Motive hatte, die man ihr gewöhnlich unterlegt. Die Verbreitung der gleichen Lehre war es endlich auch, wegen der Valentin Gentile den 10. Sept. 1566 zu Bern enthauptet wurde, nachdem schon vorher zu Genf das bereits über ihn gesprochene Urtheil nur in Folge seines Widerrufs in eine andere, schmähliche Strafe verwandelt worden war. Der Process dieses Mannes, welcher als der Schlusspunkt der antitrinitarischen Bewegungen in der Schweiz gelten kann, ist von dem Hrn. Verf. mit ge-

wohnter Gründlichkeit dargestellt. Eine schätzbare Zugabe bilden die Mittheilungen über die Schrift, in welcher der Tübinger Arzt und Philosoph Jak. Schegk, einer der Ersten unter den Protestanten, der die Bedeutung der Philosophie für die Theologie wieder zu würdigen wusste, die Trinitätslehre philosophisch zu begründen suchte. Gelungen ist es ihm freilich um nichts besser, als seinen Vorgängern und Nachfolgern, den alten und den neuen Scholastikern.

Indem wir uns mit diesem kurzen Referat über die Trechsel'sche Schrift begnügen, können wir den Wunsch nicht unterdrücken, dass es dem Hrn. Verf. möglich werden möge, uns den dritten Theil seines werthvollen Werks, der die Anfänge des Unitarismus in Polen und den angrenzenden Ländern darstellen wird, in nicht allzulanger Zeit in die Hände zu geben.

Norddeutsche Monatsschrift zur Förderung des freien Protestantismus. Für die Gebildeten in der Gemeinde. Herausg. von D. Greve und W. Schwarz, Candd. der Theologie. 1845. Oktoberheft. Schleswig, bei Bruhn. 48 S.

Was ist es doch, das diese Menge von Kirchenzeitungen hervorruft, deren nun bald jede deutsche Provinz eine oder einige besitzen wird, während in der wissenschaftlichen Theologie die journalistische Produktivität eher im Abnehmen begriffen zu sein scheint? Es ist diess offenbar das Bewusstsein davon, dass die Theologie lange genug im Verschluss der Schule gewesen ist, in den sie nach ihrer rationalistischen Ausbreitung gekommen war, dass die Kirche durch's Volk und für das Volk reformirt werden muss, wenn es überhaupt mit ihrer Fortentwicklung ernst werden soll. Längere Zeit konnte es nun scheinen, als sei diese populärere theologische Schrifstellerei vorzugsweise das Monopol der altgläubigen und pietistischen Parthei; in demselben Maasse jedoch, als in den letzten Jahren die kirchlichen Bewegungen tiefer in's Volk, nicht blos gewisse Partheien des Volks, gegriffen haben, mussten sich auch die Freunde einer freieren Denkweise aufgefordert finden, in möglichster Oeffentlichkeit von ihren Ueberzeugungen Rechenschaft zu geben, und das, was ihnen für wahr gilt, wo möglich zum Gemeingut Aller zu machen. Einen Beitrag hiezu aus dem äussersten Norden unseres Vaterlandes bringt auch die obengenannte Zeitschrift, welche, wenn ihre Fortsetzung dem Anfang entspricht, der Aufmerksamkeit aller derer empfohlen zu werden verdient, die sich für eine freie und vernünftige Entwicklung des religiösen Lebens interessiren.

Von den zwei Abhandlungen, welche das vorliegende Heft enthält: »Was wir wollen, von Greve« (S. 5—14), und: »vom Ansehen der h. Schrift, von Schwarz« (S. 15—48) wählen wir zur Charakteristik des Ganzen die erste, welche uns auch die gelungenere von beiden zu sein scheint; der Aufsatz von Schwarz führt den Satz, dass die Schrift nicht eine übermenschliche Glaubensauktorität habe, sondern nur insofern Norm unsers Glaubens sei, wiefern sie das fortwährend geltende christliche Princip darstelle, zwar ganz richtig und gut aus, lässt aber nach dem Urtheil des Ref. theils in Beziehung auf Schärfe der Beweisführung, theils auch hinsichtlich seiner Form, der namentlich mehr Popularität zu wünschen wäre, Manches vermissen. Jene erste Abhandlung nun bezeichnet als den Standpunkt der neuen Zeitschrift im Allgemeinen den einer freien Theologie, welchen sie sofort theils gegen diejenigen, die der Religion nur die Bedeutung eines verschwindenden Entwicklungsmoments zugestehen, oder die Persönlichkeit Gottes bestreiten, theils und besonders gegen die modernen Orthodoxen abzugrenzen und zu vertheidigen versucht (— was freilich S. 10 f. aus Anlass der Persönlichkeit Gottes gesagt wird, enthält mehr Behauptungen und Analogieen, als Beweise). Hieran knüpft sich S. 12 die Bemerkung, es handle sich in unserer Zeit vorzüglich um drei theologische Fragen: über das Verhältniss der Schrift zur späteren Fortentwicklung des Christenthums, der Symbole zum Bewusstsein der Gegenwart, der Kirche zum Recht der Einzelnen. Auf die erste Frage antwortet der Verf., er »bekenne sich im Wesentlichen zu der Lebensanschauung, die in der heil. Schrift niedergelegt ist, halte es aber für die Aufgabe einer jeden Zeit, diese Schriftwahrheit nicht blos gleichsam zu übersetzen in die Sprache und Denkweise der Gegenwart, sondern auch sie immer tiefer zu begründen und reicher zu entfalten«; auf die zweite: die Bekenntnissschriften haben nur zeitliche und örtliche Bedeutung, — er bekenne sich zum Protestantismus, aber nur zu dem freien; auf die dritte endlich: die wahre Form der Kirche sei nur eine freie und frei constituirte christliche Gemeinde. In diesem Sinne verspricht die neue Zeitschrift, allen Gebildeten zugänglich, theils praktische, theils auch allgemeinere Principienfragen zu behandeln; möge es ihr gelingen, ihr Ziel immer klarer und bestimmter in's Auge zu fassen, und festen Schritts zu verfolgen.

Bei dieser Gelegenheit erlauben wir uns die Aufmerksamkeit unserer Leser auch noch auf eine zweite Zeitschrift verwandter Richtung hinzulenken, die ebenso an der südlichen, wie die ebenbesprochene an der nördlichen Grenze des deutschen Sprachgebiets aufgetreten ist:

Die Kirche der Gegenwart. Monatschrift für die reformirte Schweiz. Herausg. von Biedermann und Fries. Erster Jahrg. Jan. — Okt. 9 Hefte. 396 S. Zürich 1845.

Von den zwei Herausgebern dieser gehaltvollen, der gemeinverständlichen, aber wissenschaftlich besonnenen Besprechung kirchlicher Zustände und Fragen gewidmeten Zeitschrift wird der Eine, Hr. Pfarrer Biedermann in Münchenstein bei Basel den Lesern der Theol. Jahrbb. auch aus seiner Abhandlung über die Persönlichkeit Gottes (Th. Jahrbb. I, 205 ff.) und unserem Bericht über seine Schrift »die freie Theologie« (im 3ten Heft dieses Jahrg. S. 419 ff.) als ein Mann bekannt sein, der bei aller Strenge des wissenschaftlichen Denkens doch zugleich eine praktisch fruchtbare Wirksamkeit in der Kirche mit Ernst und Gründlichkeit anstrebt, und hiefür in eben jener Schrift ein Programm aufgestellt hat, das sich vor den meisten ähnlichen Versuchen durch Schärfe und Gediegenheit auszeichnet. Der Andere, Hr. Lic. Fries in Zürich steht ihm würdig zur Seite, und erzeugt durch seine klaren, verständigen und lebendigen Aufsätze ganz den Eindruck eines Mannes, der nicht blos weiss, was er will, sondern auch will, was er weiss. In die Arbeit der Redaktion, die wohl grossentheils mit der der Abfassung zusammenfällt, scheinen sich die beiden Herausgeber in der Art getheilt zu haben, dass Biedermann vorzugsweise die dogmatischen leitenden Artikel, Fries, wenn wir nicht irren auch bei der Universität besonders mit Kirchengeschichte beschäftigt, die historische Berichterstattung und die Beurtheilung hervortretender Zeiterscheinungen sich zur Aufgabe macht. Unter den Abhandlungen, welche die vorliegenden Hefte enthalten, wollen wir hier auf die Aufsätze über Welt und Kirche, Schrift und Bibelglauben, die Rechtfertigung durch den Glauben, die Persönlichkeit Gottes, den Unsterblichkeitsglauben, meist von den Herausgebern, auf die Artikel über Deutschkatholiken und Lichtfreunde, und auf Biedermanns glänzende Widerlegung der Ebrard'schen fünf Sätze als auf Erörterungen von durchaus allgemeinem Interesse aufmerksam machen. In Einem Falle, bei Biedermanns Aufsatz: Staat und Kirche, hätten wir auch eine Lanze mit ihm zu brechen, wollen uns aber dessen hier enthalten, und diese Anzeige mit der aufrichtigen Empfehlung einer Zeitschrift schliessen, die ebenso durch ihren Geist und Gehalt, wie durch ihr über die Grenzen eines blos provinciellen Journals weit übergreifendes Thema allgemeine Beachtung bei Freund und Feind verdient.

Den propädeutisken Logik af R. Nielsen, Professor. Kopenhagen 1844.

Nicht um der Sache selbst willen, die keinesweges von grosser Erheblichkeit ist, sondern nur weil ich in einem früheren Aufsatze dieser Jahrbücher (1844 Heft 3) eine noch nicht vollzogene Arbeit des Hrn. Verf. zur Sprache gebracht habe, halte ich mich für verpflichtet, über das jetzt vorliegende Ganze der Nielsen'schen Logik oder Metaphysik kurze Rechenschaft zu geben. Demgemäss übergehe ich hier den eigentlich propädeutischen Theil dieser Schrift, der dazu bestimmt ist, von der gemeinen Logik zur speculativen hinüberzuleiten, um gleich mit der letzteren anzufangen. Der Verf. hatte die Leser seiner früheren Hefte durch die immer wiederholten Verheissungen, das Problem der Transcendenz zur endlichen Entscheidung bringen zu wollen, in eine gewisse Spannung versetzt; mit sehnsuchtsvoller Erwartung sah man der Vollendung dieser Metaphysik entgegen; jetzt ist endlich der Vorhang gefallen und das Geheimniss enthüllt worden.

Wenn wir uns zu bezweifeln erlaubt haben, dass die so sehr gewünschte Transcendanz wirklich herauskommen würde, so hat sich dieser Zweifel nicht als gegründet erwiesen. Der Verf. hat einen sehr vernünftigen Weg eingeschlagen. Jede Religion, sagt er, hat ihre eigene Logik, der Gottesbegriff ist aber nicht so concret in der Logik als in der Theologie. Das ist wahr, wenn es von einer profanen Logik z. B. Hegels gesagt wird, keineswegs aber erleidet es eine Anwendung auf die des Hrn. Verfs.; dieselbe hat vielmehr so concrete Bestimmungen, als irgend eine Dogmatik welche aufzeigen kann, und bringt sie sogar durch ganze Reihen von Bibelsprüchen zur Darstellung. Wie stark auch die Logik Hegels von dem Verf. benutzt worden ist, eine spekulative Logik im gewöhnlichen Sinne hat er nicht geschrieben; seine Schrift hat eine ganz andere Haltung. Wenn er (p. 274) seine Philosophie als eine *σοφια ανωθεν κατερχομειη* im Gegensatze zur *σοφια επιγειος, ψυχικη* des Pantheismus bezeichnet, so kann man es ihm nicht absprechen, dass er sie richtig charakterisirt hat. Er macht auch nicht den Anspruch alles zur völligen Durchsichtigkeit gebracht zu haben, sondern demuthsvoll erkennt er das Mysterium als die Grenze seines Philosophirens an (p. 112).

Fragt man nun, was denn das eigentliche Geheimniss dieser Weisheit ist, so verweisen wir auf § 15, woselbst das Verhältniss zwischen Spinoza und Leibnitz erörtert wird. Spinoza, sagt Hr. N., hat durch seine Vertiefung in die substantielle Einheit bewiesen, dass alle endliche Existenzen, wenn sie nicht als Momente der absoluten Substanz

gesetzt wären, leere Schatten sein würden; indem er aber der äussern Mannigfaltigkeit ihre relative Selbstständigkeit abspricht, verwandelt er ohne es selbst zu wissen die substantielle Macht zur reinen Schattenmacht. Hiegegen muss geltend gemacht werden, dass das Universum kein Inbegriff von Accidenzien und unselbstständigen Modificationen, sondern vielmehr eine Totalität von relativen Substanzen sei; jeder Welttheil ist selbst eine Welt und entwickelt seinen besondern Inhalt aus seinem eigenen Princip; die Substanz ist Monade, die Monade das intellectuale Innere des Dinges. Die mannigfaltigen Monaden wirken zwar nicht auf einander ein, bewegen sich aber so, als wenn sie auf einander einwirkten, weil ihre eigenthümlichen Anlagen ihren substantiellen Grund in der absoluten monadischen Einheit haben. Das substantielle Verhältniss zwischen den relativen Monaden wird durch ein allgemeines Causalitätsverhältniss zwischen der Centralmonade und den monadischen Totalitäten ersetzt. Die Causalität setzt Activität auf der einen Seite, auf der andern aber Passivität voraus. Die Centralmonade ist also die active Substanz, die relativen die passiven. Dem Begriffe aber der monadischen Substantialität gemäss kann keine Monade absolut passiv sein; desshalb kann die Allmacht der Centralmonade nicht abstrakte, ausschliessliche Macht sein, sondern vindicirt sich erst die unendliche Uebermacht durch die Vertheilung der Macht an die einzelnen Monaden. Ihre innere Begrenzung haben sie sich also nicht selbst gegeben, sondern von der Centralmonade empfangen, diese Grenze ist also durch äussere Macht gesetzt, die Monaden folglich dem Gesetze der Nothwendigkeit unterworfen. Das war also der Fehler des Leibnitz'schen Systemes. Derselbe wird dadurch beseitigt, dass man statt des causalen Verhältnisses das der Wechselwirkung setzt, der zufolge die Centralmonade nicht einseitig wirkt, sondern ebenso sehr Gegenstand der Einwirkung von Seiten der einzelnen Monaden ist. Das war nur von Hegel hergenommen. Wenn uns aber derselbe sagt, dass die active Substanz zugleich passiv ist, dass Ursache und Wirkung einander gegenseitig voraussetzen, so übersieht er, dass die Substanzen ebensosehr auch Substrate d. h. selbstständige in sich beruhende Welten sind, deren Beharrlichkeit und Festigkeit aber in dem Process der Wechselwirkung verflüchtigt wird. Die ewige Wirklichkeit kann nur als selbstständige Welt, als bestimmte Uebermacht über die zeitliche gefasst werden. Hier sind wir also wiederum bei Leibnitz angelangt. Hr. N. ist ein Mann, der aus allem das Rechte herauszufinden weiss; nämlich die allmächtige Substanz Spinozas wird durch die Leibnitzische Causalität und relative Selbstständigkeit der Monaden, und jene die monadische Autonomie gefährdende Causalität durch die Hegelsche

Wechselwirkung, und der verflüchtigende Formalismus derselben wiederum durch die absolute Uebermacht der causalen Centralmonade Leibnitzens corrigirt; »das archimedische ποῦ στῶ« ist endlich gefunden.

Diese Centralmonade ist wunderthätig oder vielmehr schon selbst ein Wunder (ihre theoretische Genesis ist aber, wie wir gesehen haben, sehr natürlich hergegangen), sie wirkt übernatürliche Wunder im Gegensatze zum gemeinen Absoluten, das nur natürliche Wunder zu vollbringen versteht und nur durch Mystifikation hypostasirt wird (S. 181). Als Grund der Welt ist sie die Möglichkeit des ganzen Daseins, ohne dass die endlichen Gesetze dieselbe vollständig verwirklichen. Die genialen Hervorbrüche, heisst es S. 156, sowohl in der Natur als in der Geschichte, sind als relative Versuche zu betrachten, die höchste Centralität selbst zur äusseren Wirklichkeit zu bringen. Indem aber diese Wirklichkeit eintritt, muss zugleich eine Antinomie zwischen dem eigenen Grundprincip des Gesetzes und dessen wirklicher Gültigkeit eintreten. Insofern es der Centralgrund selbst ist, der in die Existenz heraustritt, müssen die Gränzen des Gesetzes weichen. Es kommt also zu einem Bruche zwischen dem Princip, welches das Gesetz selbst gesetzt hat, und der wirklichen Schranke des Gesetzes. Das Gesetz wird mit einem Male aufgehoben und doch wesentlich bestätigt: mit andern Worten: es geschieht ein Wunder. Desshalb wollen wir die absolute Möglichkeit als die centrale und miraculöse benennen. »Die Empirie nimmt Aergerniss an der Paradoxie des Wunders, die Philosophie auf die Grundmöglichkeit aller Möglichkeiten zurückgehend, erkennt das Paradox des Wunders als besondere Erscheinung der ewigen Vernunft.« — Jede Religion hat ihre eigene Logik, müssen wir hier dem Verf. nachsprechen. Die Logik der Religion, zu welcher sich Hr. Nielsen bekennt, betrachtet bekanntlich das Allgemeine nicht als innere ideelle Totalität der besonderen Momente, in denen es sich verzweigt, sondern als etwas unmittelbar Besonderes, das nicht so sehr in als vielmehr neben oder über den übrigen Besonderheiten besteht. Demgemäss ist das, was der Verf. den Grund oder die Möglichkeit der Welt nennt, nicht die alle Besonderheiten in sich fassende und aus sich heraussetzende ideelle Totalität, sondern etwas anderes, also ein anderes als eben der Grund und die Möglichkeit der Welt; es ist als eine besondere, empirisch gegebene Welt gerade die Unmöglichkeit und der Ungrund dieser Welt, was auch durch das Wunder bezeugt wird. Der Verf. hat freilich das Wunder auf sehr genügende Weise erklärt, aber ebendamit die wirkliche Welt zu einem Mysterium verwandelt, das für ihn ebenso unerkennbar dasteht als seine Wunderwelt für die σοφια ψυχικη. Zwar behauptet er zu wiederholten Malen, dass nothwendig eine Weltver-

doppelung angenommen werden müsse, dass eben diess das wesentliche Merkmal des Theismus im Gegensatze zum Pantheismus und Atheismus sei, welche die Einheit der Welt behaupten. Auf die Einwendung aber, dass unter der Voraussetzung einer fertigen jenseitigen Welt die ganze diesseitige Entwickelung überflüssig werde, hat der Verf. nur die Antwort, dass in der Tiefe oder im Grunde selbst kein Uebergang vom Unvollkommenen zum Vollkommenen sei, sondern nur eine unerschöpfliche Produktivität, die das Ziel der zeitlichen Entwickelung anticipirt, die Unvollkommenheit und Endlichkeit kommen nur der äusseren Welt zu, die nicht mit einem Schlage fertig dastehen könne u. s. w. Hier stellt sich aber der Hr. Verf. auf den Standpunkt der endlichen Welt, wo die Nothwendigkeit einer Entwickelung in der That nicht schwer zu beweisen ist, es sollte aber eben von der Voraussetzung einer unendlichen, jenseitigen Welt aus die Nothwendigkeit dieser endlichen Welt und ihrer Entwickelung dargethan werden. Auch der gegen den Pantheismus erhobene Einwand, dass er ein resultatloses Streben, einen *progressus in infinitum* statuiren müsse, trifft die eigene Theorie des Verfassers, wenn sie sich auf den Standpunkt der Welt stellt; denn die isolirten Wundererscheinungen können doch immer nur als vorübergehende Erschütterungen betrachtet werden, nach denen alles wieder in's alte Geleise zurückkehrt.

Es wäre überhaupt von Nöthen, wenn die von dem Verf. statuirte Weltverdoppelung irgendwie begreiflich gemacht werden sollte, genauer auszuführen, inwiefern die allgemeinen Formen des diesseitigen Daseins auch in jener transcendenten Welt sich wiederfinden. Obgleich der Hr. Verf. das gefühlt hat, ist es ihm doch nicht gelungen etwas Bestimmtes hierüber zu sagen. So will er keinen schlechthinigen Gegensatz zwischen Zeit und Ewigkeit anerkennen, sondern nennt die Ewigkeit die wesentliche Zeit im Unterschiede von der diesseitigen phänomenalen Zeit. Damit sind nun freilich zwei Namen für die verschiedenen Zeiten gestempelt, worin aber dieselben sich von einander unterscheiden, wird uns nicht gesagt, wenn etwa nicht diess »Wesentliche« nur die Allgemeinheit des Begriffes als ideelle Voraussetzung der wirklichen Erscheinung bezeichnen soll; in diesem Falle würde aber die Selbständigkeit jener ganzen Welt auf dieselbe Weise zu bestimmen sein. — Die Materie, sagt der Verf. ferner, als der allgemeine, den Raum erfüllende Inhalt ist der eigene Grundinhalt des W e s e n s, in die endlichen Formen aber übersetzt wird dieser Inhalt (nämlich des Wesens oder des Grundes) w e s e n t l i c h verändert. Worin kann wohl nun diese Veränderung bestehen, wenn nicht darin, dass der abstrakte Begriff concrete Wirklichkeit, oder das Innere Aeusseres wird, so dass es also nichts selbstän-

diges, sondern immer nur die eine Seite derselben Wirklichkeit ist. Das will aber der Verf. nicht zugeben, die zwei Seiten sind für ihn immer zwei selbständige Totalitäten, deren Dasein er nimmer wird begreiflich machen können.

Wenn dieser Punkt nicht in's klare gebracht wird, so helfen alle Angriffe auf den Pantheismus nichts, jeder Angriff wird mit dieser lästigen Frage zurückgeworfen. Der Verf. behauptet, dass der von ihm sogenannte Naturalismus von keiner Selbstentwicklung der Idee sprechen könne, denn, fragt er, in welcher Tiefe sollte die Idee ihren übergreifenden Inhalt verbergen, während ihre Thätigkeit noch in einer niedrigeren Sphäre befangen war? Wenn diese Frage einen Sinn haben sollte, musste der Verf. zuerst die Bedeutung der Zeit für das Absolute auf's Reine gebracht haben. Wie die Frage jetzt gestellt ist, scheint sie von der Voraussetzung auszugehen, dass der übergreifende Inhalt der Idee zu einem gewissen gegebenen Zeitpunkte, als derselbe noch nicht zur diesseitigen Entwicklung gekommen war, jenseits dagewesen sein müsse; wenn aber der Verf. das Absolute über die erscheinende Zeit hinaufhebt, dann wird die Anticipation der späteren Entwickelungsstufen immer nur auf ideelle nicht empirische Weise zu fassen sein, was eben auch die von dem Verf. bekämpfte Philosophie thut. — Dasselbe lässt sich auch anderswo gegen die Ausführungen des Verf. sagen. »Der realisirte Begriff, heisst es p. 250, kommt immer als ein Resultat des wirklichen Werdens heraus; aber das Werden ist immer wiederum Resultat der principiellen Begriffe; der Begriff muss in seinem Princip alle wesentliche Momente mit dem Resultate gemein haben; wenn er nämlich selbst seine Bestimmungen von einem zufälligen Werden leihen sollte und gewissermassen nach seinen Requisiten in einem unsichern Bildungsprocesse herumtappen, dann müsste die reelle Entwicklung selbst der Begriffe entbehren, der Begriff aus dem Begrifflosen resultiren und seine Verwirklichung mithin unbegreiflich sein.« Natürlich kommt alles hier darauf an, welcher Art die dem Begriff von seinem Resultate zukommende Priorität sei, ob eine zeitliche, empirische oder ideelle. Wenn der Verf. es als die Meinung der Gegner anführt, dass das Freiheitsprincip zuerst als dunkles Naturprincip da sei, so verwechselt er ganz offenbar den empirischen Ausgangspunkt mit der ideellen Voraussetzung. So ist es auch höchst unklar und allerlei Ausdeutungen ausgesetzt, wenn Hr. N. später von der Präexistenz des göttlichen Selbstes spricht (p. 255), wo wir ebenfalls mit einigen vagen Aeusserungen von dem Gegensatze zwischen dem Ewigen und dem Zeitlichen abgefertigt worden. Der Verf. kommt nachher auf

die individuelle Präexistenz Christi zu sprechen, von der die blosse Präformation gewöhnlicher Menschen unendlich abstehe.

Damit kein Locus der Dogmatik in dieser Logik übergangen werde, wird auch die Unsterblichkeit der Seele abgehandelt. Wir wollen uns nicht auf die Declamationen des Verfs. näher einlassen, führen aber nur einige Sätze zur Charakteristik seiner Auffassung gegnerischer Ansichten an. »Die destructive Weisheit, sagt er p. 274, findet den Begriff der Thätigkeit in den Sphären, wo Arbeit und Genuss auf abstracte Weise auseinander fallen. Diese Behauptung, dass alle wahre Energie in einem unauflöslichen Zwiespalt zwischen Anstrengung und Ruhe gegründet sei, führt consequent zu dem ideelosen Resultate, dass die Welt ein grosses Zuchthaus ist.« Wer statuirt nun diesen Zwiespalt zwischen Anstrengung und Ruhe, diess Auseinanderfallen von Arbeit und Genuss, wenn nicht die orthodoxe Lehre, als deren begeisterter Champion Hr. N. selbst auf dem Kampfplatze erscheint? Was kann der Verf. sich also mit diesen Worten gedacht haben? Dem Ref. ist das ein undurchdringliches Geheimniss. — Der Schluss der Schrift entspricht auf eine andere Weise dem übrigen Inhalte. In einer grossartigen Vision führt uns der Hr. Verf. ein weltgeschichtliches Fegefeuer vor, in welchem die dem Begriff der Idee und der Wirklichkeit widersprechenden Schranken, die ratardirende Dialektik und der atomistische Egoismus, diese *κοσμοκρατορες του αιωνος τουτου* verbrennen werden (vgl. Jer. 66, 24).

Dr. F. Beck.

Druckfehler.

S. 610 dieses Heftes ist die Stelle Matth. 16, 21 in der zweiten Zeile beizufügen und in der dritten zu streichen.





